المباحث المشرقية

فخر الدين الرازي

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 665

٨٠٨

راغب پاشا كتبخانه سی

عدد ٨٠٧

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمد الاجمعين والصلوة على محمد في الآخرة والاولى فان الذي حضر فيما ذكرنا كتبنا اليه التحصيل
وجدنا في كتب المتقدمين وقرأناه من الاولين تحصيلاً لخيار اللباب من كل باب مجتنباً
عن التطويل والاطناب مجتنباً فيه عن الايجاز المتضمن للالغاز مجتهداً فيه الافصاح المفيد للايضاح وكون
الترتيب على ان نفصل المطالب بعضها عن البعض ثم نردفها اما بالاحكام واما بالنقض ثم نذيلها
بالشكوك المشكلة والاعتراضات المعضلة ثم نتبعها ان قدرنا بالحل الشافي والجواب الوافي وربما
وقع في اثناء ذلك ما يخالف المشهور وينقض كلام الجمهور ولكنك ايها الطالب خبير بان العاقل لا يحيد
عن المألوف اذا وجد الى تقريره سبيلا ولا يرغب عن المعروف اذا وجد عليه دليلا اجمالاً او تفصيلاً وان
الذين يجزمون بوجوب موافقة الاولين في كل قليل وكثير ويحرمون مخالفتهم في النقير والقطمير يعلمون ان
اولئك المتقدمين كانوا في بعض المواضع لمتقدميهم مخالفين وعلى كلامهم معترضين وعن مقالاتهم معرضين
ومع ذلك معترضين لا معرضين فان كان ذلك مردوداً فلا غير مقبول فقد صار المتقدم معتدحاً فيه
لمخالفته متقدمه واعتراضه على كلام معلمه وان كان ذلك مثاباً به ومنهجاً مسلوكاً ونحن بزعم
هذا المقلد مأمورون باقتفاء آثارهم والاهتداء بانوارهم فقد صارت طريقتنا في التعمق في الحقايق والخوض في لجج
بحار الدقايق التي ربما ادت مصادمات شعبها ونهاياتها واصطكاكات اداتها ودغاياتها الى
ترك بعض المقبولات والاعراض عن بعض المشهورات هي المقصد القويم والصراط المستقيم فضلاً
عن قولهم بوجوب اتباع الاولين موجباً عليهم ترك ذلك بالادلة والبراهين وكما عرفت ناقضاً مقالات

وبعد — في هذا المجموع

سيدنا ... زبرهم

والتمسك

الامتياز لابد وان يكون موجوداً فان ما ليس بموجود لا يميز موجوداً عن موجود فاذا الفصل
يكون مشاركاً للنوع في ماهية الجنس فيستدعي فصلاً آخر والكلام فيه كالكلام في الاول فيحتاج
كل فصل الى فصل لا الى غاية الثاني ان الفصل خارج عن ماهية الجنس والا لم يكن مقسماً له وعليه
لوجوده والا فلا يكون بينه وبين العوارض فرق فاذ كان الوجود جنساً لكان الانواع فصول وكان
تلك الفصول سبباً لوجود الجنس فيكون الواجب مركباً من الجنس والفصل فيكون الواجب متعلقاً
بجزء فيكون لولا الجزء ان لم يكن الواجب موجوداً فيكون الواجب لذاته ليس واجباً لذاته هذا
خلف الرابع الوجود مقول على ما تحته لا بالتساوي اذ الواجب اولى بالوجود من الممكن والجوهر
من الممكنات اولى بالوجود من العرض وكل ما كان محمولاً على ما تحته لا بالتساوي لم يكن جنساً لما تحته
ان يمتنع التفاوت في الماهية ومقوماتها الخامس الوجود في نفسه ان كان مستقلاً بذاته وهو محمول
على العرض وما كان جزء جوهراً فهو جوهر وجب ان يكون العرض جوهراً هذا خلف وان كان مستقل
بذاته وهو محمول على الجوهر وما كان متقوماً بالعرض كان عرضاً فالجوهر عرض هذا خلف اما المنكرون
لكون الوجود زايداً احتجوا بامور ثلثة اولها لو كان الوجود زايداً على الماهية يصح ان نعقل الماهية
حاصلة محققة مع الذهول عن وجودها او نعقل وجودها مع الذهول عنها فان من المستحيل ان نعقل
كل واحد من الامرين على صاحبه لكن التالي محال فالمقدم محال وثانيها لو كان الوجود زايداً
فذلك اما ان يكون ثابتاً واما ان لا يكون فان لم يكن ثابتاً فهو ليس زايداً وان كان ثابتاً
كان ثبوته زايداً عليه فيؤدي الى التسلسل وثالثها لو كان الوجود صفة زايدة على الذوات
كانت الذوات قابلة لها وهذا القبول ليس بحسب الفرض في العقل فقط فان اتصاف الماهية
بالوجود امر محقق في نفسه لكن كل ما كان قابلاً لصفة فلابد وان يكون له تعين وتحصل حتى
يقبل غيره فان ثبوت غيره له فرع على ثبوته في نفسه وذلك التحصل هو الوجود فيلزم كون الذات
موجودة قبل اتصافها بالوجود هذا خلف والجواب عما تمسكوا به اولاً من وجهين احدهما انه لا يلزم
من كون الوجود مغايراً للماهية صحة ان يعقل احدهما مع الذهول عن الآخر فان حصول الجسم في الحيز
زايد على ذاته مع انه لا يعقل للواحد منهما الا مع الآخر وايضاً فلان كل واحد من المضافين لا يعقل
من حيث هو مضاف الا اذا عقل المضاف الآخر والثاني ان ذلك مغالطة لان الوجود ليس الا كون

الماهية محصلة في الخارج فاذا عقلنا الماهية محصلة في الخارج فقد اندرج في ذلك تعقل للوجود
فكيف يلزم جواز تعقل ذلك مع الذهول عن الوجود بل ربما توهم لزوم هذا الكلام على من
يجعل الوجود علة لتحصل الماهية فاما ان يتوهم لزومه على من يجعل نفس التحصل في الخارج هو الوجود
فهو بعيد والجواب عما تمسكوا به ثانيا ان نقول الثابت ينقسم الى ما لا مفهوم له وراء كونه ثابتا
والى ما له مفهوم آخر وراء كونه ثابتا فان كان له مفهوم وراء كونه ثابتا فحينئذ كان الثبوت زائدا
عليه وان لم يكن له مفهوم وراء الثبوت لم يجب ان يكون الثبوت زائدا عليه فان قالوا الوجود
يمكن ان يتصور ونشك في انه هل هو ثابت في الاعيان ام لا فيلزم ان يكون للوجود وجود
آخر فالجواب عنه على ما سبق بالاستقصاء والجواب عما تمسكوا به ثالثا انه من الجائز ان يكون تعين
حقيقته كافيا في صحة هذه القابلية وسياتي تحقيق ذلك في الفصل الذي يليه وبالله التوفيق الفصل
الخامس في ان وجود الواجب هل هو زائد عليه ام لا اعلم ان المذاهب الممكنة في وجود واجب الوجود
لا تزيد على هذه الاحتمالات الثلثة فان وجوده لا يخلو اما ان يكون مساويا لوجود الممكنات في مفهوم
كونه وجودا او لا يكون فان لم يكن كان قول الوجود عليهما باشتراك الاسم وان اتحد المفهوم في
الموضعين فلا يخلو اما ان يكون ذلك المفهوم مقارنا لماهية اخرى في حق واجب الوجود او لا
يكون مقارنا لماهية اخرى بل يكون وجودا قائما بنفسه فظهر بهذه التقسيم ان الاحتمالات في هذا الباب
لا تزيد على الثلاثة احدها ان يقول الوجود مقول على الواجب والممكن باشتراك الاسم وهو مع
ذلك غير مقارن في حق الواجب لماهية وحقيقة وثانيها ان نقول الوجود غير مقول عليهما باشتراك
الاسم وهو مع ذلك مقارن لماهية غيره فاما الاحتمال الاول وهو كون الوجود مقولا عليهما باشتراك
الاسم فقد ابطلناه واما الاحتمال الثاني وهو ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن في
مفهوم كونه وجودا مع ذلك غير مقارن لماهية فهو مذهب الجمهور من الحكماء وهو عندنا باطل واذا
بطل هذان الاحتمالان لم يبق الا الثالث والذي يدل على بطلان هذا الاحتمال الثاني وجوه
الاول وهو ان مفهوم الوجود من حيث انه وجود مغاير لمفهوم كونه مقارنا لماهية اخرى
وغير مقارن لها ولكنه مع ذلك لا يخلو عن المجردية واللامجردية معا فلا يخلو اما ان يكون
الوجود لكونه وجودا يقتضي احد هذين العقدين فاما ان يقتضي احد هذين العقدين او لا يقتضي

فاما ان يقتضي

فان اقتضى احد هذين العقدين فاما ان يقتضي التجرد عن الماهية او العروض للماهية فان اقتضى
التجرد عن الماهية فكل وجود وجب ان يكون غير مقارن للماهية فوجود الممكنات غير عارض
لماهياتها هذا خلف وان اقتضى العروض للماهية وجب ان يكون كل واحد عارضا للماهية
فوجود واجب الوجود ايضا عارض للماهية وقيل انه ليس كذلك هذا خلف واما ان قيل ان الوجود
لا يقتضي لا للعروض ولا اللاعروض فلا يصير عارضا الا لسبب منفصل من
خارج فلا يصير وجود واجب الوجود مجردا عن الماهية الا لسبب فلا يكون واجب الوجود بذاته بل بسبب
من خارج هذا خلف وهذا الكلام فقد مع في القوة والمتانة بحيث لا يمكن توجيه شك محيل
عليه ولكني اذكر فضلا ذكره الشيخ في المباحثات والفارابي في التعليقات ربما توهم كونه دافعا
لما ذكرناه ثم نبين انه ليس الامر كذلك قال الوجود الذي هو ماهية الحق هو الواجبة وليس الواجب
وجود الا يمكن ان يستحيل بل هو الذي يجب وجوده فانه لو كانت الواجبة وجودا لا يمكن ان
يستحيل لم يحل الحق سبحانه وتعالى من ان يكون هو ذلك الوجود ويلزمه ان لا يستحيل فيكون كل وجود
يلزمه ذلك او يكون وجوده هو نفس الوجود مما قرن به فيكون مركب الماهية فاذا هو الذي
يجب وجوده فيكون اذا الواجبة هي ماهية فان عني بالوجود ذلك المجرد فلا مشاركة فيه وان
عني به ما يقابل العدم ويقع ما يشترك فذلك من لوازم واجبة فيكون ماهية يجب بها الوجود
اي هذا الوجود الذي هو مشترك فيه فيكون هذا الوجود من حيث هو هكذا من لوازم ماهيته
ونقول يجب لها الوجود كما نقول يجب للمثلث مساواة الزوايا لقائمتين لا يكون تلك الماهية
مثل الانسانية وغيرها حتى يقال انه يستحيل وجود لازمها الا بعد وجودها لان اللازم الغير المقوم معلول
الماهية وما لم توجد العلة لم يوجد المعلول ثم كيف يكون مثلا للانسانية وجود حتى يكون علة لذلك
الوجود المعلول الذي هو الوجود قال فان هذا انما يستحيل في ماهيات لا وجوب لها ولا وجود
الا لازما فاما الماهية التي هي الواجبة التي معناها انها انما يجب لها الوجود من ذاتها فهي معنى
لا اسم له ويلزمه الوجود المشترك ويعرف ذلك بلوازمه كالقوى بل هويته انه يجب وجوده كهوية
القوى انما بحيث يجب عنها افعالها ولهذا ولعل لقائل ان يقول ماهية الحق هل توجد حتى يوجد لازمها
فتصير علة للازمها فتصير علة للوجود فهي وجدت قبل ان وجدت قبل ان وجدت لانه يقال لها

ماهية موجودة لا بوجود يلحقها اي من خارج وليس كالانسانية التي هي موجودة فان لها وجودا خارجا
عنها بل هي نفس الوجود بلا وجود ملبوس وللانسان كما في ذلك شي وهي نفس الواجبة وهي
معنى بسيط وان كان المعبر يعبر عنه بلفظ مركب وان كان له وجود مشترك فيكون ذلك لازما
لا يرفع عنه دائما وهو له من وجوده التي يكونه موجودا او جعل انه موجود في اصله وماهية قبل سوال التصنيف
هل هو ذو وجود ام لا فتصرح بان له وجودا اي بالمعنى العام على انه لازم او نوقش وقيل ليس هو
بموجود على ان وجوده صفة لشي هي فيه ثم بعد هذا ما تثبت من موضع التفصيل والتحصيل والبحث
الدقيق العميق الذي نسال الله تعالى ان يوفقنا لبلوغ الغاية عنه اقول هذا الكلام على طوله
لا يشفي العليل فانا بينا ان الاقسام لا تزيد على تلك الثلثة ولا شك ان الوجود في الممكنات له
مفهوم محصل فالواجبة التي جعلها ماهية الاول سبحانه وتعالى اما ان يكون مساوية في الحقيقة والمفهوم
لوجود هذه الممكنات او لا يكون فاما القسم الاول فانه يجب ان يكون الاول موجودا مرتين احدهما
بهذه الواجبة والثاني ما جعله لازم هذه الواجبة وثانيا انه لا يكون احدهما بالعارضية اولى من الآخر
وثالثا ان الاشكال المذكور يعود بعينه في الوجود الذي يوجد معروضا فانه يقال الوجود ان اقتضى
التجرد عن الماهية فكل وجود كذلك وان اقتضى اللاتجرد فكل وجود كذلك وان لم يقتض احد الامرين
فلا يتصف باحدهما الا بسبب خارجي واما ان جعل مفهوم الامر الذي سماه بالواجبة مخالفا لمفهوم
الوجود فلا يكون ماهية واجب الوجود وهو الوجود بالامر المخالف لهذا الوجود هو موجودية فيكون
وقوع لفظ الوجود عليه وعلى غيره باشتراك الاسم وقد ابطلناه او يقال الوجود الذي تشارك وجود
الممكنات في المفهوم لازم لتلك الماهية فيكون قد جعل الوجود في حق واجب الوجود مقارنا
للماهية وهذا هو ترك لمذهبهم بالكلية واختيار لما ذكرناه او يقال تلك الحقيقة غير وجودية ولا الوجود
لازم لها فيلزم نفي الوجود عن واجب الوجود تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا بل الانصاف
ان الذي ذكره الشيخ تصريح منه بان وجوده سبحانه وتعالى زائد على حقيقته على ما اخترناه الحجة الثانية
على فساد قول من يقول حقيقة واجب الوجود هي الوجود ان الجمهور قد اتفقوا على ان حقيقة الاله
تعالى جده غير معلومة للبشر والبراهين القاطعة قائمة على ذلك فلو كانت حقيقته هي الوجود بشرط
عن الماهية وجب ان يكون حقيقته معلومة للبشر لان الوجود اولى التصورات والعقد السلبي ايضا معلوم

فاذن حصول المجموع متاخر عن حصول الافراد والعلم بالحقيقة لا يتحقق الا عند حصولها فاذن حصول المجموع
في الذهن مسبوق بحصول الاجزاء فيلزم ان يكون العلم في تلك الاجزاء سابقا على العلم بذلك
المجموع فظهر من هذه ان الحقيقة المركبة لا بد وان يجتمع فيها هذه الامور وهي تاخرها في الخارج
عن اجزائها وجودا وعدما هذا اذا عقلت الحقيقة من حيث هي هي فاما اذا عقلت الحقيقة من قبل
لوازمها لم يجب ان يكون اجزاؤها معقولة معها فضلا عن ان يكون تعقلها سابقا على تعقل الحقيقة
فانك اذا عقلت النفس من حيث انها هي محرك للبدن لم تعقل حقيقة ذلك الشي فلم يجب ان
يكون ذاتياته معلومة لك فضلا عن ان يتقدم العلم بها على العلم به واذا عقلت من الجسم الذي
يمكن فرض الابعاد الثلثة فيه لم تعقل حقيقة ذلك الشي ولذلك صح الجهل ببعض ذاتياته وهو الهيولى
فليكن هذه الدقيقة معتبرة ههنا واذا عرفت ذلك فنقول اجزاء الحقيقة لكونها متقدمة عليها في الذهن
يلزمها لازم ولكونها متقدمة عليها في الخارج يلزمها لازم آخر فالاول هو كونها بينة الثبوت
للماهية لان البين للشي هو الذي لا ينفك عنه في الذهن والذي لا ينفك الشي عنه ويكون مع ذلك
متقدما فهو اخص مما لا ينفك عنه الشي والموصوف بالخاص لا محالة يكون موصوفا بالعام والذي
يجب تقدم العلم به كيف لا يكون بين الثبوت واما الثاني فهو عدم احتياجها الى سبب آخر وذلك
لان تحقق الماهية اذا كان متاخرا عن تلك المفردات فمتى تحققت تلك الماهية فقد كانت المفردات
متحققة اولا ومتى صارت متحققة استحال احتياجها بعد تحققها الى تحقق جديد وبالجملة فتحقق الحقيقة لما كان
سابقا عليها في الخارج والذهن سابقا عليها كانت لا محالة حاصلة عند تحققها والحاصل يستغني عن محصل
جديد فاستغنى حصولها في الذهن عن المحصل الجديد هو المعني بكونها بينة الثبوت واستغنى حصولها
في الخارج عن المحصل الجديد هو المعني باستغنائها عن السبب فظهر ان الخاصة المساوية لجز الماهية
كونها متقدمة عليها في نفسها وفي الوجودين والعدمين ثم ان هذه الخاصية تقتضي الخاصية الاخرى
وهي الاستغناء عن السبب الجديد فان اعتبر ذلك في الوجود الذهني فهو البين وان اعتبر
في الوجود الخارجي فهو الغني عن السبب لكن هذه الخاصية اعم من الاولى لان الخاصية الاولى هي الحصول
على نعت التقدم والثانية هي مطلق الحصول ومطلق الحصول اعم من الحصول المتقدم لان معلول
الماهية حاصل معها وغير متقدم عليها فاذا الخاصة الثانية اعم من الاولى ومعلولة لها ولذلك جعل اللازم

من كون الوصف بين الثبوت للشي وكونه عينا من السبب كونه ذاتيا له **الفصل الخامس**
في كيفية اجتماع البسائط للماهية المركبة اعلم انه لايمكن ان يكون كل واحد منهما غنيا عن صاحبه
والالم يحصل من اجتماعهما واحد حقيقي فان الحجر الموضوع تحت الانسان لايحصل منهما حقيقة متحدة لاجل انه
لاتعلق لاحدهما بالاخر فان قيل ليس ان المعجون يكون من اجتماع اجزاء كل واحد منها غني عن الاخر
فنقول ليس كذلك بل مجموع تلك الاجزاء كالجزء الواحد للذات وهو الجزء المادي واما الجزء الاخر
وهو الصورة المعجونية التي هي مبدا الاثار الصادرة عنه فهي محتاجة الى الجزء الاول فاقول ولايمكن
ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء محتاجا الى الاخر لاستحالة الدور فاذا الواجب ان يحتاج بعضها
الى البعض لا على طريق الدور حتى يحصل من اجتماعها حقيقة متحدة فان قيل هل يكفي في ذلك احتياج
احد تلك الاجزاء الى بعض ما احتاج الجزء الاخر اليه وان لم يكن الشي منها حاجة الى الاخر فنقول لا
لانه لو احتاج الى ما احتاج اليه الاخر فحينئذ تم الحقيقة به وبما يحتاج اليه الاخر مثلا الحيوان غير متقوم
بالضاحك وان احتاج الى ما يحتاج اليه الضاحك وهو الناطق بل المتقوم هو الناطق نفسه فاذا
لايمكن ان يكون للحقيقة المركبة وحدة طبيعية الا عند احتياج بعض اجزائها الى البعض **الفصل**
السادس في الفرق من التركيب الذهني والخارجي اعلم ان اجزاء الحقيقة قد
تكون متميزة في الخارج وقد لاتكون مثال الاول الانسان المركب من النفس والبدن فانهما موجودان
ان كل واحد منهما متميز عن الاخر في الخارج ومثال الثاني فانه مشارك للبياض في اللونية ومخالف
له في كونه قابضا للبصر والبديهة حاكمة بان جهة الاشتراك مغايرة لجهة الامتياز فاذا السواد في نفسه
مركب عن جهة الاشتراك وهي اللونية وعن جهة الامتياز وهي القابضية الا ان هذا التركيب
لايمكن ان يكون حاصلا في الخارج وبرهانه ان اللونية عن قابضية البصر في الخارج لكانت اللونية
المجردة اما ان يكون محسوسة او لاتكون محسوسة فان لم تكن محسوسة فعند اجتماعهما اما ان تحدث
هيئة محسوسة او لا تحدث فان لم تحدث لم يكن السواد محسوسا هذا خلف وان حدثت هيئة محسوسة
فتلك الهيئة المحسوسة معلولة لاجتماع اللونية والقابضية وهي خارجة عنهما مغايرة لهما ونسا نعني
بالسواد الا نفس تلك الهيئة المحسوسة فاذا تكون اجزاء تقوم الماهية خارجة عنها وذلك محال واما اذا
كان الجزان او احدهما محسوسا فلا يخلو من ان يكون ذلك المحسوس مثلا للسواد او مخالفا له فان كان

مثلا له امتنع تقومه به وان كان مخالفا له كان لونا مخصوصا مخالفا للسواد في خصوصيته فيكون نوعا
آخر من اللون المطلق ولا يكون هي اللونية المطلقة لان اللونية المطلقة اذا كانت محسوسة
وانضاف الفصل اليه فاما ان تحدث هيئة اخرى محسوسة او لا تحدث فان لم تحدث كان المحسوس
هو اللونية المطلقة فطبيعة الجنس هي طبيعة النوع هذا خلف وان حدثت هناك هيئة اخرى لم يكن
احساسا بالسواد احساسا بهيئة واحدة بل بهيئتين وذلك محال فثبت بما ذكرناه انه لايمكن
ان يتميز احد جزئي السواد عن الاخر في الوجود الخارجي بل ذلك التميز انما يكون في الذهن وتحقيقه
ان اللونية من حيث هي لونية مخالفة للقابضية من حيث هي قابضية فهما في الماهية متغايران
ولولا ذلك لامتنع ان يتميز احدهما عن الاخر في الذهن لان الذهن لو حكم بالتركيب فيما لاتركيب
فيه كان ذلك جهلا فاذا هما متغايران في الحقيقة واما في الوجود الخارجي فيمتنع تغايرهما في الوجود
واما في الوجود الذهني فذلك التغاير حاصل غير ممتنع **الفصل السابع في المركبات**
اجزاء الماهية اما ان تكون متداخلة فاما ان يكون البعض اعم من البعض فان كانت متداخلة
فاما ان يكون احدهما اعم من الاخر والاخر اخص منه من وجه آخر فان احدهما اعم من الاخر مطلقا او لا
ان يكون كل واحد منها اعم من الاخر من وجه واخص منه من وجه فان كان احدهما اعم من الاخر
مطلقا فاما ان يكون العام متقوما بالخاص او يكون الخاص متقوما بالعام فان كان العام جاريا
مجرى الصفة الخاص فاما ان يكون العام جاريا مجرى الموصوف والخاص جاريا مجرى الصفة او
يكون بالعكس وهو ان يكون العام جاريا مجرى الصفة والخاص جاريا مجرى الموصوف فالخاص
فالعام هو الجنس والخاص هو الفصل وذلك مثل الحيوان فانه متقوم لفصوله مثل الناطق والانسان
بتلك الفصول واما اذا كان العام متقوما بالخاص ولكنه جاريا مجرى الصفة والخاص يكون
جاريا مجرى الموصوف فذلك لايكون تركيبا جنسيا وفصليا وهو مثل الوجود فانه اعم من
كل واحد من المقولات العشر وهو متقوم بتلك الماهيات فانه عارض لها والعارض متقوم
بالمعروض ومع ذلك فان التركيب من الوجود والماهية ليس تركيبا جنسيا وفصليا واما اذا
كان الخاص متقوما بالعام فذلك ان يكون الماهية متقومة بنفسها ثم لو عرض لها عارض لا يعرض
توقف الماهية عليها بل يتوقف تقومها على تقوم الماهية وذلك مثل النوع الاخير المتقوم لما

من الصفات والاعراض والفرق بين انقسام الجنس بالفصول وانقسام النوع بالخواص
بعد اشتراكهما في ان العام منهما موصوف والخاص صفة ان في الجنس العام متقوم بالخاص
وفي النوع الخاص متقوم بالعام واما الذي يكون كل واحد من الجزئين اعم من الاخر من وجه واخص
من اخر فهو مثل اجتماع الحيوان والابيض فان الحيوان تارة يكون ابيض وتارة غير ابيض كما
ان الابيض تارة يكون حيوانا وتارة غير حيوان واما الذي لا يكون بين الجزئين عموم وخصوص
فاما ان يكون تلك الماهية من تركيب الشي باحد علة او معلولاته او مما لا يكون علة له ولا معلولا
اما اذا تركب الشي مع علة فاما ان يتركب في العلة الفاعلية وهو مثل العطا فانه اسم لفائدة
مقرونة بالفاعل او مع العلة المادية وهو مثل الافطس اذا جعلناه اسما للتقعير الذي في الانف
او مع العلة الصورية وهو مثل الافطس اذا جعلناه اسما للانف الذي فيه تقعير او مع العلة الغائية
كالخاتم فانه اسم لحلقة مقرونة بما هو غاية لها وهو التجمل بها في الاصبع واما اذا تركب مع معلولاته
فهو مثل الخالق والرازق وغير ذلك واما اذا تركب مع ما لا يكون علة له ولا معلولا فاما ان
يحصل التركيب عن امور بعضها عدمية وبعضها وجودية مثل نقطة الاول فانه موضوع لمجموع امرين
احدهما ثبوتي وهو كونه مبدا الغير والثاني عدمي وهو انه لا قبل له واما عن امور كلها ثبوتية
وهي اما ان يكون كلها امورا حقيقية او يكون كلها امورا اضافية او يكون بعضها حقيقية وبعضها اضافية
فان كانت كلها امورا حقيقية فاما ان يكون امورا متشابهة وهو كتركب العدد عن الاحاد واما ان يكون
مختلفة وهي اما ان يكون مختلفة وهي اما ان يكون معقولة او محسوسة فان كانت معقولة فكتركب الجسم عن
الهيولى والصورة وتركب العدالة من العفة والشجاعة والحكمة والتركب الشجاعة من الاقدام والعقل
وان كانت محسوسة فكتركب البلقة من السواد والبياض وان كانت كلها اضافية فهي مثل
الاقرب والابعد فانهما دالان على اضافات عارضة لاضافات وان كانت بعضها اضافية
وبعضها حقيقية فهو كالسرير فانه مركب من الاجزاء الخشبية وهي موجودات حقيقية ثم انه لا يكفي
في تكونه حصول تلك الاجزاء بل لا بد من وجود التركيب بين تلك الاجزاء فالتركيب احد اجزاء
السرير وهو امر نسبي لانه ماهية مستقلة بنفسها **الفصل الثامن في بيان وجه من**
الاقسام المذكورة في الجواهر والاعراض اعلم ان الجوهر قد يكون مولفا من جنس وفصل

غلفتين

ما يتكثر فان زوال الوحدة عن الشي يوجب فساد هويته لزم ان يكون المادة متوحدة للعدم فحينئذ يستند
مادة اخرى الى غير النهاية ومع القول بتسليم التسلسل فاما ان يكون هناك مادة باقية الذوات او
لا يكون ومحال ان يكون هناك مادة باقية الذات لان لكل مادة تعرض كذلك فقد كانت واحدة
عند كون الجسم واحدا وكثيرة عند صيرورة الجسم كثيرا وزوال وحدة هذه المادة توجب فساد هويتها
وان لم يكن هناك شي باق لزم ان يكون التفريق اعداما بالكلية وذلك محال ولما بطل ذلك تعين
ان يقال هوية الجسم ونفسه باق حالتي وحدته وكثرته وذلك يقتضي كون الهوية مغايرة للوحدة ولمن
زعم ان الهوية عين الوحدة ان يقول المتكثر اذا اتحد فاما ان يبقى عند الاتحاد وتلك الهويتان او لا يبقيا
فان بقيا فهما اشارتان فهما متمايزان فهما واحد ان الشي واحد وان لم يكن اليهما اشارتان لم يكن هناك هويتان
فذلك المشار اليه وتلك الهوية ما بقي حدث شي ثالث فهذا ما يمكن ان يقال من الجانبين وهو مشكل
جدا فليتامل فيه **الفصل الثالث في ان الوحدة غنية عن التعريف** ان للوحدة اسوة بالوجود
في اكثر الاحكام فمنها انه لا يمكن تعريفها لان الامور المساوية للوجود في العموم يعرض لها ان لا يمكن
تعريفها الا مع الدور او تعريف الشي بنفسه فقد قيل ان الواحد هو الذي لا ينقسم من جهة ما قيل له انه
واحد وهذا التعريف للواحد بالكثير ثم قيل في تعريف الكثرة انها المجتمع من الواحد ان نفس الكثرة او امر
لا يعرف الا بالكثرة وقيل ايضا العدد وكثرة مولفة من وحدات والكثرة نفس العدد او كالجنس او اللازم
لزم فيه دور فانه عرف الكثرة بالواحد مع انه كان قد عرف الواحد بالمنقسم الذي هو نفس الكثير او لا
يعرف الا بالكثير وقيل ايضا العدد كمية منفصلة ذات ترتيب وهو خطا ايضا اما اولا فلما تعرف ان اسلم
رسوم الكمية ان يقال هو الذي بذاته يصح ان يفرض فيه واحد بعد واحد فقد اخذنا الواحد والعدد في تعريف
العدد فكان دورا وايضا فلان الانفصال وذات الترتيب لا يمكن تعريف شي منها الا بالعدد فالحق
ان الواحد والكثير لتصورهما اولى مستغن عن التعريف لكن الكثرة يتخيلها اولا لان الخيال منتزع عن
المحسوس والمحسوس كثير واما الوحدة فهو عقلي محض ولذلك فان اول ما يعرف العقل في الاشياء
بالتقسيم فيتصور الواحد ثم يقسمه الى ما يكون كذا والوحدة تعقلها اولا فتعريفنا الوحدة بالكثرة تنبيه
على معنى عقلي لمعنى خيالي وتعريفنا الكثرة بالوحدة تعريف لمعنى خيالي بمعنى عقلي وعلى هذا الطريق
لا يلزم الدور **الفصل الرابع في بيان الوحدة امر زائد على الذات وانها من الامور الثبوتية**

لا يشك ان واحدا فالواحدية اما ان تكون امرا سلبيا او ثبوتيا باطل كونها سلبيا لانها ان كانت امرا
سلبيا لم يكن عبارة عن سلب اي شي كان بل عن سلب الكثرة اما ان يكون امرا عدميا واما
ان يكون امرا ثبوتيا فان كانت الكثرة امرا عدميا والوحدة عبارة عن عدم الكثرة كانت الوحدة
عبارة عن عدم العدم فيكون الوحدة امرا ثبوتيا وقيل انه ليس كذلك هذا خلف وان كانت الكثرة
امرا ثبوتيا وهي عبارة عن مجموع الوحدات وهي عبارة عن مجموع الوحدات فلو كانت الوحدة امرا
عدميا كان مجموع العدمات امرا ثبوتيا وهو محال فثبت ان الوحدة امر ثبوتي فنقول اذا قلنا للسواد
والجوهر او الانسان انه واحد فلا يخلو اما ان يكون الواحدية نفس كونه سوادا او جوهرا او انسانا واما ان
يكون امرا داخلا في تلك الماهيات واما ان يكون امرا خارجا عنها والاول باطل ان يكون نفس تلك الماهيات
اما اولا فلان الفرق بين قولنا السواد سواد وبين قولنا السواد واحد ظاهر وذلك يقتضي كون الواحدية
مغايرة للواحدية واما ثانيا فلان الواحد لمقابله الكثير والسواد لا يقابله الكثير بل البياض وغيره واما ثالثا
فلان الواحدية امر مشترك بين السواد ومقابله وكونه سوادا غير مشترك بينه وبين مقابله فثبت
بهذه الوجوه وسائر ما ذكرنا في الوجود ان واحدية السواد ليس نفس كونه سوادا وباطل ايضا ان
يكون الواحدية امرا مقوما للماهيات كالجنس لها اما اولا فلانا نعقل كل واحد من الماهيات مع الذهول
عن كونها واحدة ولو كانت الوحدة من المقومات لامتنع ذلك واما ثانيا فلو كان الواحد جنسا
لكان الفصل المقوم لنوعه نوعا له من حيث يكون واحدا فيحتاج الى فصل آخر الى غير النهاية واما ثالثا
فلان الواحد لو كان جنسا لكان امتياز الواجب عن الممكن بعد اشتراكهما فيه بفصل فيكون واجب الوجود
مركبا من الجنس والفصل وذلك محال فثبت ان الواحدة صفة ثبوتية معقولة على الماهيات لا قول
المقوم بل قول الخارج عن الماهية وذلك هو المطلوب فان قيل ان كانت الوحدة زائدة على تمام ماهية
الشي الذي قيل له انه واحد لزم ان يكون وحدة الواحد زائدة عليها وذهب ذلك الى غير النهاية
قلنا ما يوصف بانه واحد ان كان له ماهية وراء كونه واحدا وجب ان يكون واحديته زائدة على ماهيته واما
الوحدة فليس لها ماهية اخرى ازيد من كونها واحدة فلا يلزم التسلسل فان قيل الوحدة لها ماهية لا
تمتنع بنفس مفهومها من ان يكون مقولا على اشخاص كثيرة فاذا تشخص الوحدة المعينة زائد على ماهيتها
فنقول هب ان تشخصها زائد على ماهيتها لكن لا يلزم ان يكون للوحدة وحدة اخرى بل يكون للوحدة

تشخص

تشخص وذلك التشخص متشخص كما تنبه له ذاته فاندفع الشك والاشكال بعد قائم لان هذا التشخص بعينه
يشارك سائر التشخصات في كونه تشخصا فان كانت جهة الاشتراك موجبة للامتياز كان كل تشخص
هو هذا التشخص بعينه هذا محال وان كانت الجهتان متمايزتين فاما ان يكون جهة الامتياز لازمة
لجهة الاشتراك فيعود المحال المذكور واما ان يكون حاصلة لعلة اخرى ويعود التسلسل بحاله الفصل
الخامس في ان الوحدة ليست جوهرا بل عرضا وعليه برهانان الاول ان العرض يعني به ما وجد فيه قيود اربعة
الاول ان يكون صفة لشي الثاني ان لا يكون جزءا داخلا في الماهية وقد بينا ذلك الثالث ان
لا يكون محله متقوما به كالحال والصورة والهيولى وظاهر ان الامر كذلك الرابع ان لا يصح انتقاله عن
المحل الذي هو فيه والوحدة كذلك لانا لو قدرنا قيامها بغيرها لكان اما ان يكون ذلك القديم
بنفسه هو مجرد انه لا ينقسم ان يكون هناك امر آخر يحل اللامنقسمة والاول باطل فانه لا اقل من ان
يكون هناك وجود ذلك الوجود لا ينقسم ويكون مفهوم ذلك مغاير المفهوم الوحدة ومقارنا لها فاما
ان يكون ذلك الوجود جوهرا او عرضا فله موضوع فالوحدة المعارضة له اولى ان يكون في موضوع ثم
انه لا يخلو اما ان يصح على تلك الوحدة ومقارنة ذلك الموضوع او لا يصح فان كانت المفارقة ممتنعة
فهو المطلوب وان كانت ممكنة فلا بد وان ينتقل الى موضوع آخر فذلك الموضوع قبل ان ينتقل اليه
تلك الوحدة فاما ان لا يكون فيه وحدة اما ان لا يكون فيه وحدة او يكون فان لم يكن ذلك الموضوع
واحدا ثم ينتقل اليه هذه الوحدة فيكون فيه كثرة وانتقلت اليه الوحدة فكان واحدا كثيرا معا وان كان فيه
وحدة وانتقلت اليه هذه الوحدة كانت فيه وحدتان فيكون واحدين ثم لا يخلو اما ان يكون كل وحدة موجودة
في واحد غير الذي فيه الاخرى فحينئذ لا يكون الوحدة المنتقلة منتقلة الى ما انتقل الى احدهما ويعود التقسيم فيما
انتقل اليه تلك الوحدة فقد صار ايضا واحدين ويذهب الامر فيه الى غير النهاية واما ان يكون كل واحدة
من الوحدتين موجودة في كلا الجوهرين فيكون كل واحدة اثنوة هذا خلف فثبت ان الوحدة وجدت
فيها الشرائط الاربعة فيكون عرضا البرهان الثاني كون الجوهر واحدا اما ان يكون مساويا لكون العرض
واحدا من حيث انه واحد او لا يكون مساويا فان لم يكن وجب ان لا يشتركا في مفهوم اللامنقسم فانا لا نعني بالوحدة
شيئا غير كونه محالا لا ينقسم وايضا فلانه لا يصح تقسيم الواحد الى الجوهر والعرض مورد القسمة مشترك بينهما وان اشتركا
في مفهوم الواحدية فذلك المشترك اما ان يكون غنيا عن الموضوع في الوجود او لا يكون فان كان جوهرا

فكان يجب واستناع حمله على العرض فان كل ما يحل في العرض فهو بالعرضية اولى لكنه مشترك فيه فهو
اذا ليس بجوهر فهو عرض ولا يلزم من كونه عرضا ان لا يوجد في الجوهر فان الاعراض قد توجد في الجوهر
الفصل السادس في اقسام الواحد ان كان مقولا على كثيرين بالعدد فيكون واحدا من جهة غير جهة كثرتها
وتلك الجهة اما ان يكون من الامور المقومة او ليس كذلك فان لم يكن فاما ان يكون من عوارضها
او لا يكون وما لا يكون فهو مثل ما يقال ان حال النفس عند البدن كحال الملك عند المدينة فاما ما يكون من
عوارضها فهو على ثلثة اوجه اما الاول ان يكون موضوعا لمحمول عرضي فيقال هو هو كالانسان والكاتب
والثاني ان يكون محمولان عرضيان لموضوع واحد كما يقال الكاتب هو الضاحك الثالث ان يكون موضوعا
لها محمول واحد كما يقال الثلج هو الجص واما ان يكون المقوم مقولا في جواب ما هو اما بشركة فيكون واحدا
بالجنس والاجناس مراتب كما علمت والواحد بالجنس فقط لا محالة كثير بالنوع وللانواع مراتب والواحد بالنوع
يجب ان يكون واحدا بالجنس واما يكون واحدا بالفصل هذا اذا كان ما به الوحدة مقولا على كثيرين بالعدد وان
لم يكن كذلك فلا يخلو اما ان يصح عليه القسمة او لا يصح والثاني لا يخلو اما ان يكون وجوده هو انه شيء ليس بمنقسم
وليس له وراء ذلك معنى آخر وهو الوحدة او لا يكون له مفهوم ازيد من ذلك فلا يخلو اما ان يكون له وضع فيكون
نقطة واما ان لا يكون فيكون مثل العقل والنفس واما ان صحت القسمة على ذلك الواحد فاما ان صحت القسمة على
ذلك الواحد فاما ان ينقسم الى اجزاء متساوية لكلا نهاية في الحقيقة او لا يكون والقسم الاول لا يخلو اما ان يكون قبوله
لذلك الانقسام لذاته وهو المقدار او لغيره وهو الاجسام البسيطة اما المقدار فسيعلم انه وان كان سببا لقرب
المادة مستعدة لقبول القسمة الا انه يمتنع عروض القسمة له فهو واحد بالاتصال واما الاجسام المتشابهة الاجزاء
فاما ان يكون تغير حالها قبل حصول الانقسام فيها فيكون هو ايضا واحدا بالاتصال لان صورته وهيولاه واحدة
ولكن ان تعرض فيه اجزاء تتلاقى عند حد مشترك واما ان تغير حاله عند حصول القسمة فانه لا بد وان يكون تلك
اجزاء من شانها ان يتحد موضوعاتها بالفعل لا كاشخاص الناس فانه ليس من شانها الاتحاد فهذا القسم
مع انه واحد بالنوع واحد ايضا بالموضوع واعلم انه يقال واحد بالاتصال على معان اخر وهو كل مقدارين ملتقيين
عند مشترك كالخطين بالزاوية ويقال ايضا لكل مقدارين يتلازم طرفاهما تلازما يوجب حركة احدهما حركة الآخر
وهو على انواع واولاها بالاتصال ما كان الالتحام فيه طبيعيا وهذا القسم شبيه بالوحدة الاجتماعية وانما اوردناها
ههنا لئلا يكون الكلام في الوحدة الاتصالية منقطعا ولنعد الى موضعنا الذي فارقناه فنقول كل واحد من

اعني المتشابهة الاجزاء والمختلف الاجزاء فاما ان يكون حاصلا فيه جميع ما يمكن ان يكون له فيسمى واحدا بالتمام
او لا يكون وهو كثير والوحدة التامة اما ان يكون بالوضع كدرهم واحد ودينار واحد او بالصناعة كالبيت
الواحد او بالطبيعة كالانسان الواحد لانه لا يمكن قابلا للزيادة فكان نامًا فقد لخصنا حصر اقسام الواحد
فليعد ما عدا الواحد فليعد ما عدا الواحد بالعرض الواحد بالنوع الواحد بالجنس الواحد بالفصل الواحد
بالمناسبة الواحد بالذات فمنه كالوحدة ومنه كالنقطة ومنه كالعقل ومنه كالانسان ومنه كالمقدار الواحد
ويقال له باعتبار آخر واحد بالموضوع وباعتبار ثالث واحد بالاتصال وباعتبار رابع واحد بالتمام وهي
الوحدة الاتصالية الحقيقية ومثلها الوحدة الاتصالية اضافية وثانيها الوحدة بالتماس ورابعها الوحدة
بالاجتماع وبالله التوفيق **الفصل السابع في ان الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك** اما ان بينا
انه مقول على ما تحته قول على المعروضات الا ان العوارض قد يكون مقولة على ما تحتها بالتواطؤ وقد يكون
بالتشكيك فلنبين ان ذلك مقول بالتشكيك وذلك لان الواحد بالعدد اولى بالواحدية من الواحد
بالنوع اولى بالوحدة من الواحد بالجنس وهو اولى من الواحد بنحو من اقسام الواحد بالذات اولى بالواحدية
من العقل والنفس والنقطة هي اولى بالواحدية من الذي ينقسم الى اجزاء متشابهة وهو اولى من الذي
ينقسم الى اجزاء غير متشابهة والواحد بالاتصال الحقيقي اولى بالواحدية من المتصل الاضافي فظهر انه
مقول على اقسامه بالتشكيك وهو واحد ما يدل على انه ليس بجنس **الفصل الثامن في ان الاتحاد
الاثنين محال** برهانه انهما بعد الاتحاد واما ان يبقيا فيكونا شيئين لا شيئا واحدا او لا يبقى ولا واحد منهما
فلم يتحدا بل انعدما ووجد غيرهما او بقي احدهما وانعدم الآخر فلا يكون ذلك ايضا اتحادا وتحقيق هذا الكلام
ان لكل شيء خصوصية هو بها هو فمتى كانت الخصوصية باقية استحال الاتحاد ومتى زالت الخصوصية انعدم
ذلك الشيء فيمتنع الاتحاد ويجب ان يعلم ان بناء هذا البرهان على ان الخصوصية والهوية يجب زوالها
عند زوال الوحدة وفيه الشك الذي اوردناه **الفصل التاسع في اثبات العدد**
لا شك ان في الموجودات عددا وليست ماهياتها مجرد اتها اعداد فان ماهياتها الحجر والنبات والحيوان
فكونها عددا امر زائد على ماهياتها وليس ذلك عبارة عن سلب الوحدة فان العدد مركب من الوحدات
والمركب من الامور الوجودية لا يمكن ان يكون عدميا فهو امر زائد على الماهيات وهو المطلوب
ولان العشرة مثلا من الناس من حيث انها عشرة مخالفة للانسان الواحد من حيث هو واحد مع تساوي

العشرة والواحد في الطبيعة الانسانية فعلمنا ان العشرة والواحدية امر زائد على ماهية العشرة والواحد
ولان الوحدة كما بينا عرض زائد على الماهيات فتكون الوحدات زائدة على الماهيات ولا معنى للعدد
الا المجموع تلك الوحدات ولما بينا ان الوحدة عرض كانت الكثرة التي هي عبارة عن مجموع الوحدات
يجب ان يكون ايضا عرضا فان قيل الاثنوة ان كانت امرا موجودا في الاثنين فاما ان توجد في كل
واحد من الواحدين او في احدهما محال ان توجد فيهما لوجهين اما اولا فلاستحالة حلول العرض الواحد في محلين
واما ثانيا فلانه اذا وجدت الاثنوة فيهما لزم ان يكون كل واحد منهما اثنين فيكون الواحد اثنين ويكون
الاثنان اربعة ويكون الكلام في كل واحد من تلك الآحاد كالكلام في الاول فلزم ان يكون في الاثنين
آحاد غير متناهية بل وان لا يوجد فيه واحد اصلا لان كل ما فيه والاثنوة حاصلة فيه فلا يكون حاصلا
ولا يكون واحد نفي الاثنين وبهذا تبيين ايضا انه يستحيل ان يكون الاثنوة موجودة في احد منهما الواحدين
بل انها عرض لمجموعهما وذلك المجموع من حيث ذلك المجموع مغاير لكل واحد من جزئيه وغير قابل للقسمة فان
القابل لا بد وان يبقى مع المقبول وذلك المجموع من حيث هو هو يستحيل ان يبقى بعد القسمة وللمتشكك ان
يعود فيقول الاشكال الذي اوردته في كيفية عروض الاثنوة اورده في كيفية عروض الوحدة التي جعلتموها
شرطا لعروض الاثنوة وهو مشكل وتنقيح الكلام اذا بينا ان العشرة ليست خمستين بل ما يحصل من اجتماع
الخمستين وهو عشرة **الفصل العاشر في تجنس ماهية العدد** لكل مرتبة من مراتب العدد واعتبار ان عدم
ان فيها كثرة فان ذلك يعم كل عدد وخاص وهو خصوصية وصورته النوعية التي هو بها هو ما هو ويعرض له
من ذلك وحدة نوعية ويدل عليه امور ثلثة الاول ان الاعداد مع اشتراكها في معنى الكثرة مختلفة في
الخواص مثل الاولية والتركيب والصمم والمنطقية والزائدية والتامية والناقصية وهذه الخواص يمتنع عليها
ان تفارق موضوعاتها فهي اما فصول واما لوازم فان كانت فصولا فثبت المطلوب وان كانت لوازم
فهي غير مستندة الى الامر المشترك بين الاعداد لاستحالة ان يكون لازم الامر المتفق امورا متقابلة
فيجب ان يستند الى خصوصية اخرى ولا يمكن ان يستند كل لازم الى لازم آخر بغير نهاية فلا بد وان ينتهي الى
خصوصية ذاتية وهو المطلوب الثاني العشرة من حيث انها عشرة لا تقبل القسمة لان القابل يجب ان
يبقى مع المقبول والعشرة لا يبقى عشرتها بعد وقوع القسمة فيها وهي من حيث انها كثرة تقبل القسمة
فعلمنا انه ليس اعتبار انها عشرة هو اعتبار كونها كثرة الثالث لا يجوز ان يقال العشرة تسعة وواحد لانه اما ان

يكون المراد به العطف كما يقال النار حارة يابسة اي موصوفة بالحرارة واليبس فتكون العشرة تسعة
ومع كونها تسعة واحدة ايضا وهذا محال واما ان يكون المراد به التقييد كما يقال الانسان حيوان ناطق
الانسان يحمل عليه الحيوان الذي يكون ناطقا فتكون العشرة بشرط ان يكون تسعة اي التسعة التي هي
واحدة وهذا محال واما ان يكون المراد ان التسعة تحمل على العشرة بشرط ان يكون هذه التسعة مع الواحد
وذلك محال فان التسعة سواء كانت مع الواحد او لم تكن فليست محمولة على العشرة فاذن ليس
شيء من اجزاء العشرة محمولا عليها بل الامر الحاصل من اجتماع تلك الاجزاء هو العشرة فاذا العشرة
من حيث هي هي اعتبار به تكون تلك الافراد واحدة وهو المطلوب **الفصل الحادي عشر في كيفية
تحديد العدد** كل نوع من انواع العدد فهو متركب من الآحاد التي مبلغ جملتها ذلك النوع ويكون كل فرد من
تلك الافراد كالجزء الداخل في ماهيته فيجب ادراجها في حده ان نقول كل عدد من اجتماع واحد وواحد الى
ان يستوفي ذكر تلك الآحاد كلها والا لم يكن التعريف بالامور المقومة فان ذكرنا بدل تلك الآحاد الاعداد
صار التعريف رسما وبيانه انا اذا قلنا في تحديد العشرة هي الحاصل من اجتماع خمسة وخمسة لم يكن لانها كما تركب
من خمسة وخمسة فهي مركبة من ستة واربعة ومن سبعة وثلاثة ومن ثمانية واثنين ومن تسعة وواحد وهذا اولى
من الآخر لكن الامور الدالة على الماهية يستحيل ان يكون اكثر من واحد فاذا ركب العدد من الاعداد
ليس امرا ذاتيا بل من العوارض اللازمة وعلى ان تحديدك العشرة بالخمستين يحوج الى تحديد الخمسة مرة
اخرى ويتحول ذلك الآخر الامر الى ذكر الآحاد فظاهر ان الاعداد ولا يمكن تحديدها الا بذكر جميع آحادها حينئذ
يقع تركيبها من الاعداد لازما لها متقوما وذلك صالح لان يذكر حد الارسم وهو معنى قول ارسطو طاليس
لا تحسبن ان الستة ثلثتان بل هي ستة مرة واحدة **الفصل الثاني عشر في بيان كون الاثنين عددا
وانه كيف يوصف بكونه قليلا او كثيرا** ذكر بعضهم ان الاثنين ليس عددا لوجوه الاول انه الزوج الاول فلا يكون
عددا قياسا على الفرد الاول الثاني العدد كثرة مؤلفة من الوحدات والواحدات لفظ جمع واقله
ان يكون ثلثة الثالث لو كان عددا لكان اما ان يكون مركبا فكان يجب ان يعده غير الواحد وهو
محال او اولا فلا يكون له نصف وذلك محال فالجواب انا نعني بالعدد ما يكون مؤلفا من الآحاد والآحاد
مؤلف منها فظهر الفرق وقولهم الوحدات لفظ جمع فلا يتناول الاثنين الاثنين باطل لانا نعني بالوحدات
ما زاد على الواحد لا ما يعنيه النحويون وايضا فهم مختلفون في ان اقل الجمع ثلثة او اثنان وقولهم لو كان

اخرى

عدد الكان اما اولا او مركبا فنقول انه اول وليس من شرط الاول ان لايكون له نصف بل ان لايكون له
نصف هو عدد واعلم ان كل عدد فله في نفسه كثرة على معنى ان فيه احادا فوق واحد وهو من هذه الجهة
كم منفصل وله كثرة اخرى اضافية وهي ان يوجد منها ما في شيء آخر وزيادة وحينئذ توصف الزائد بكونه
كثيرا والناقص بكونه قليلا والكثرة بهذا المعنى من باب المضاف بالعرض لانه معقول بالقياس الى الغير
والاثنان بالاعتبار الثاني لانه ليس تحته عدد ليكون هو القياس اليه لكنه يعرض له ان يكون قليلا
بالقياس الى سائر الاعداد وعند هذا التحقيق علم من انكر كون الاثنين عددا فقال الاثنان لو عرضت القلة
الاضافية لها لو عرضت الكثرة الاضافية لها كما في سائر الاعداد لكن يستحيل ان توصف الكثرة الاضافية
للاثنين فيستحيل ان توصف للقلة الاضافية لها وكل ما لا يكون بالاضافة الى شيء من الاعداد قليلا وكثيرا
فهو ليس بعدد فالاثنان ليس بعدد والجواب انه لا يلزم اذا كان سائر الاعداد عرضت له الاضافات
معا اعني الكثرة الاضافية والقلة الاضافية وجب ان لا يوجد شيء تعرض له احدى الاضافتين كما انه اذا
وجد شيء هو مضاف فليس يقتضي ان ما يوجد شيء غير مضاف او شيء هو جنس وجب ان لا يوجد شيء هو جنس جنس
اذ لو وجب ذلك للزم التسلسل بل يجب ان يكون المبدأ من حيث هو مبدأ غير عارض له الاضافتان فان
فانه وان عرضت له الاضافتان فانهما يكون بالنسبة الى عدد تحته وقد فرضنا انه ليس تحته عدد وعلى انه
ليس عروض القلة الاضافية للعدد بسبب عروض الكثرة الاضافية بالقياس الى شيء آخر بل لاجل عروض
الكثرة الاضافية لشيء آخر وذلك الشيء بالقياس اليه كثير والاثنان هي القلة التي هي اقل اما قلتها فبالقياس
الى كل عدد فانها انقص من كل عدد واما انها اقل فلانها ليست كثيرة بالنسبة الى عدد واذا لم يمكن الا تنوع
الى شيء آخر لم يكن قليلة واما سائر الاعداد ففي كثيرة في ذواتها بالاعتبار الاول وقليلة بالقياس الى
ما فوقها وكثيرة بالقياس الى ما تحتها فقد تحقق ان تقابل الكثرة الاضافية والقلة الاضافية تقابل التضايف
الفصل الثالث عشر في تقابل الواحد والكثير انك ستعرف ان اقسام التقابل اربعة فاقول
ليس بينهما تقابل التضاد اما اولا فلان الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء من المقوم بضد واما ثانيا فلان كل
ضدين فموضوعهما واحد ولا شيء من الوحدة والكثرة موضوعهما واحد لان الوحدة الطارية اذا طرأ
فلا بد وان تعدم الوحدات التي كانت ثابتة قبل ذلك واذا بطلت تلك الوحدات بطل موضوع
الكثرة فان موضوع الكثرة هو مجموع تلك الوحدات واما ثالثا فلان الوحدات الموجودة في الكثرة

مقومة لها ولا يمكن اعدام المعلول الا باعدام علته فانه ما دامت العلة باقية استحال عدم المعلول
فاذن لا يمكن اعدام الكثير الا بواسطة اعدام ما فيها من الوحدات فلا يكون التنافي والتعاقب
بين الوحدة والكثرة اوليا فلا يكون بينهما تضاد بل ان كان ولا بد فالتنافي حاصل بين الوحدة
الطارية والوحدات الزائلة وذلك ايضا ليس على وجه التضاد اما اولا فلان الضدين يجب ان
يكونا على غاية التباعد وليس الامر بين الوحدة الطارية والوحدات الزائلة ليس موضوعا للوحدة
الطارية بل جزء موضوعه فبطل القول بالتضاد وباطل ان يكون التقابل بين الوحدة والكثرة تقابل
العدم والملكة اذ يستحيل ان يكون امران كل واحد منهما عدم ملكة بالقياس الى الآخر بل الملكة منهما
هو الثابت في نفسه واما العدم فهو ان لا يحصل ذلك الشيء فاذن لا بد وان يكون اما الوحدة واما
الكثرة امرا وجوديا والآخر عدميا له فان كانت الوحدة هي الملكة والكثرة عبارة عن عدم الوحدة
والكثرة عبارة عن الوحدات لزم ان يكون مجموع الامور الوجودية امرا عدميا وهو باطل فان الوحدة
هي العدم والكثرة عبارة عن الوحدات لزم ان يكون مجموع الامور العدمية امرا وجوديا وهذا محال وليس
بينهما تقابل السلب والايجاب لان ما كان من ذلك في الالفاظ فهو خارج عن موافقة هذا الاعتبار
وما كان منه في الامور فهو من جنس تقابل العدم والملكة ويرجع ما ذكرناه وليس بينهما تقابل التضايف
اما اولا فلان الوحدة مقومة للكثرة والمقوم متقدم على المتقوم والمضافان فانه يجب ان يكونا معا
ولا يكون ايضا احدهما اقدم من الآخر نعم الكثرة من حيث هي معلولة مضافة الى الوحدة من حيث هي علة
وهما معا من هذا الاعتبار لكن ليس اعتبار كون الوحدة وحدة والكثرة كثرة هو اعتبار كون الوحدة علة
والكثرة معلولة واما ثانيا فلو كانت الكثرة مضافة الى الوحدة لكانت الوحدة مضافة الى الكثرة لما ثبت
ان الانعكاس واجب في المضافين ولو كان كذلك لاستحال ان تعقل الوحدة الا اذا عقلت
الكثرة ايضا وذلك باطل لانه يمكن ان نعقل الوحدة معقولة عند الذهول عن الكثرة بل توجد الوحدة
وان لم توجد الكثرة ايضا فثبت انه ليس بين ماهية الوحدة وماهية الكثرة تقابل اصلا بل التقابل انما
يعرض لهما من جهة عارض عرض لهما وذلك هو ان الوحدة من حيث هي مكيل وليس كون الشيء وحدة
وكونه مكيلا لا واحدا بل بينهما فرق كما علمت والمكيالية والمكيلية من باب المضاف فيكون التقابل
عارضا لهما من جهة اضافة عارضة لماهيتهما وذلك هو المطلوب **الفصل الرابع عشر في الوحدة وما يقابلها**

الهو هو ان يكون للكثير من وجه واحد من وجه فيقياس الهو هو قياس الواحد فكما يقال له هو هو فاما ان
يكون الهو هو بسبب الاتحاد في وصف عرضي او في وصف ذاتي فان كان في وصف عرضي فقد يكون
في الاضافة وذلك هو المناسبة وقد يكون في اتحاد الاطراف وهو المطابقة وقد يكون في اتحاد
وضع الاجزاء وهو الموازاة وان كان في وصف ذاتي فاما ان يكون في الجنس وذلك هو المجانسة واما
ان يكون في النوع وهو المماثلة وكما ان الهو هو كالجنس لهذه الاقسام فالغير وهو مقابل الهو هو كالجنس
لمقابلات هذه الاقسام وهي مثل الغير في الجنس والغير في النوع والغير في الفصل والغير في العرض ويجب
ان نعلم ان الشيء الواحد ما يجوز ان يكون غير نفسه بالعرض واما الآخر فاسم خاص بالمغاير بالشخص
وهذه امور لفظية لا بد ان يكون معانيها ملحفة ويلتق بهذا الموضع الكلام في المتقابلات

الفصل الخامس عشر في حقيقة المتقابلين واقسامهما

المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد في زمان واحد
من جهة واحدة واقسامهما اربعة اولها تقابل السلب والايجاب سواء كان مثل قولك زيد فرس زيد
ليس بفرس او مثل قولك اللافرس او مثل قولك الفرسية اللافرسية فهذه اقسام ثلثة ولكن يجب
ان نعلم التقابل الاول وبالذات هو ما ليس فيه الموضوع فاما اذا اخذ فيه الموضوع كان التقابل
لا بالذات بل بالقصد الثاني واعلم ان هذا التقابل منسوب الى القول والضمير لان السلوب
ليس لها في انفسها ثبوت ولا تميز والا لكان في كل شيء امور غير متناهية لان فيه سلوبا وثانيها
تقابل المتضايفين وسيأتي ذكره في باب الاضافة وثالثها تقابل الضدين وهما الذاتيان الوجوديان
المتعاقبان على موضوع واحد او محل واحد وبينهما غاية الخلاف وذلك مثل الحرارة والبرودة والنارية
والمائية ان اكتفى في الضدية بتعاقبهما على محل هيولى كان او موضوعا ورابعها تقابل العدم والملكة
فمنه مشهور ومنه حقيقي اما المشهور من الملكة فليس مثل الابصار الممكنة ذلك والمشهور من العدم هو ارتفاع
هذا المعنى عن المادة المهيئة لقبوله في الوقت الذي من شانها ذلك مثل العمى للبصر والدرد للانسان
والصلع للعنز فان العمى ليس عدم البصر فحسب فان الجرو الذي لم يتفتح عادم للبصر ولا يقال له اعمى واما
العدم الحقيقي فهو عدم كل معنى وجودي يكون ممكنا للشيء اما بحسب جنسه او نوعه او شخصه قبل الوقت او بعده
اما الذي بحسب الجنس اما القريب فكالرؤية التي هي عدم المذكور الممكنة بجنس الحيوان او كالصورة
التي هي عدم الانقسام بمتساويين الممكن للعدد واما بحسب الجنس البعيد فكعدم البصر عن الحائط مع ان ذلك

ممكن له بحسب جنسه البعيد وهو كونه جسما والذي بحسب النوع فعدم اللحية للمرأة الممكنة لنوع الانسان
واما الذي بحسب الشخص فقد يكون لان الوقت كالدرد وقد يكون لان الوقت لم يجئ كالمرد
وقد يكون في الوقت وذلك الوقت العدم منه ما يزول كاعتبار الشبوه بالنقلب ومنه ما لا يزول
كالعمى وان قد ذكرنا اقسام المتقابلات فلنذكر الفرق بينها اما الفرق بين تقابل السلب والايجاب
وبين سائر الاقسام اما اولا فكون التقابل بينهما في القول والضمير لا في الوجود واما ثانيا فهو ان
السلب والايجاب يكون احدهما لا محالة صادقا والآخر كاذبا وسائر المتقابلات يجوز ان يكذبا
جميعا اما في المضاف فاذا قلت زيد ابن خالد وابو خالد جاز ان يكذبا جميعا واما الضدان فانهما يكذبان
عند عدم المحل وقد يكذبان ايضا عند وجود المحل عند الخلو عنهما سواء وجدت الواسطة كالاحمر والاصفر
او لم يوجد كالشفاف واما العدم والملكة المشهوريتان فهما يكذبان قبل وجود الوقت واما الحقيقيان
فيكذبان عند عدم المحل واما الفرق بين المتضايفين وسائر الاقسام فهو ان كل واحد من المتضايفين
معقول بالقياس الى الآخر ملازم وجودا وعدما في الذهن وفي الخارج وليس الامر في الثلثة الباقية
كذلك واما الفرق بين الضدين وبين العدم والملكة ان الضدين امران وجوديان وعلة كل واحد منهما
غير علة كل واحد منهما غير علة للآخر واما العدم فليس الا نفس زوال الملكة ولا علة له الا زوال علة الملكة
فانا سنبين ان علة العدم عدم العلة كما ان الشمس اذا طلعت كانت علة لاشراق الجو واذا غابت
بل علة لاظلامه

الفصل السادس عشر في الجانب يتعلق بالتقابل

وهي ثلثة البحث الاول في ان التقابل
ليس جنسا لهذه الاقسام الاربعة وبرهانه ان المضايف ماهيته انه معقول بالقياس الى غيره ثم يلحق
هذه الماهية ان لا يجامع المضايف الآخر في موضع واحد في زمان واحد ومن الجائز ان تعقل المضايف معقولا
بالقياس وان لم يخطر بالبال امتناع حصوله مع المضايف الآخر في المحل الواحد في الوقت الواحد
واذا كان كذلك لم يكن المضايف من حيث هو ضد البياض معقول بالقياس الى البياض وهو
من حيث انه معقول بالقياس اليه مضايف له والسواد من حيث هو ضد البياض مضايف له فاذا
كونه ضدا له اما ان يكون هو نفس اضافة او يكون داخلا في تلك الاضافة وكيف كان امتنع ان
يجعل التضاد قسيما للاضافة الثاني ان التقابل من حيث هو تقابل من المضاف وانتم قد جعلتم
المضاف اخص من المتقابل فيكون ذلك محالا وحل الاول ان نقول الحرارة من حيث هي حرارة

يصدق عليهما كونهما مضادة للبرودة من حيث هي برودة فان الحرارة من حيث هي هي
منازعة للبرودة من حيث هي هي في الموضوع ويكذب عن الحرارة انها من حيث هي مضافة
مضافة الى البرودة من حيث هي هي فان الحرارة من حيث هي هي غير معقولة الماهية بالقياس
الى البرودة من حيث هي هي فالتضاد اذا غير التضايف بل الحرارة من حيث هي مضادة للبرودة
مضايفة لها فيكون التضاد عارضا لنفس الحرارة والبرودة ويكون التضايف عارضا للتضاد
او للحرارة والبرودة مع التضاد وحل الثاني ان قوله المتقابل داخل تحت المضايف كاذب لان
الضدين داخلان تحت المتقابل وغير داخلين تحت التضايف ولو كان المتقابل داخلا تحت
المضايف لاستحال ذلك وكذلك العدم والملكة داخلان تحت المتقابل وغير داخلين تحت
المضايف بل المتقابلان من حيث هما متقابلان يعرض لهما التضايف لا شك ان المتقابل اعم
من المتقابل من حيث هو متقابل لان المطلق المتقابل لان المطلق المتقابل تصدق على كل ما
يقال له انه متقابل وسواء كان مفهومه هو انه متقابل او له ماهية عرض لها انها متقابل ولا استحالة
في ان يكون الخاص عارضا لكل ما له طبيعة العام عند اعتبار شرط يصير العام به اخص كالحيوان
من حيث هو حيوانية بشرط حذف سائر القيود فانه حينئذ يلزم الحيوانية امور غير محمولة على جزئيات
الحيوان فان الحيوان الذي يكون كذلك يكون عدم المنطق وليس كل حيوان يكون عدم النطق
البحث الثالث فيما دل على حصر المتقابلين في هذه الاقسام الاربعة وبيانه ان نقول الامران
اللذان لا يجتمعان في موضوع واحد اما ان يكون كل واحد منهما وجوديا واما ان لا يكون كذلك
فان كان كل واحد منهما وجوديا فاما ان ماهية كل واحد منهما معقولة بالقياس الى الآخر واما ان لا يكون
فالاول تقابل المتضايفين والثاني تقابل الضدين وهذا المجموع من الحصر لا يوجب ان يكون ما
بين المتضادين تلك الغاية من الخلاف على ان ذلك شرط من المتضادين فاذن الحصر
قاصر واما اذا لم يكونا وجوديين بل احدهما عدمي والآخر ثبوتي فلا يخلو اما ان ينظر الى الايجاب
والسلب بشرط وجود موضوع فتستعد لقبول ذلك الايجاب بحسب جنسه او نوعه او شخصه وذلك
هو العدم والملكة الحقيقيان واما ان يكون بشرط وجود الموضوع في الوقت الذي يمكن حصول ذلك
الوصف فيه وذلك هو العدم والملكة المشهوران واما لا يشترط في الايجاب والسلب شيء من هذه الشرائط بل يعتبر

مخصصة

حاصلا على الاطلاق وذلك هو السلب والايجاب ويظهر مما قلنا ان العدم والملكة هما الوجه والسالبة بعينهما
بحسب او موضوع او وقت او حال معين **الفصل السابع عشر في احكام الاضداد** وهي ستة الحكم
الاول ان الضدين اما ان يكون احدهما بعينه لازما للموضوع مثل البياض للثلج والسواد للقار واما
ان لا يكون كذلك وذلك على قسمين فانه اما ان يمتنع خلو المحل عنهما او لا يمتنع فالاول مثل الصحة والمرض
فان بدن الحي لا يخلو منهما على ما يستظهر في موضعه والثاني على قسمين وذلك لان المحل عند خلوه عن الضدين لا ان
يكون موصوفا بما يتوسطهما او لا يكون فالاول مثل الفاتر المتوسط بين الحار والبارد والاحمر المتوسط
بين الاسود والابيض هذا اذا كان للمتوسط اسم محصل وقد لا يكون له الاسم المحصل وحينئذ يعبر عنه بسلب
الطرفين لقولنا لا عادل ولا جائر ولكن ليس كل ما يعبر عنه بسلب الطرفين كان ذلك متوسطا فانا نقول
الفلك انه لا ثقيل ولا خفيف ولا نشير به الى حصول حالة متوسطة بين الثقل والخفة له واما الثاني فهو مثل
المشف فانه خال عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما الحكم الثاني في الطبائع الحسية لا تضاد بل التضاد
انما يعرض للانواع الاخيرة يدل عليه الاستقراء وقد ظن بعضهم وقوع التضاد في الاجناس لان الخير والشر
ضدان وكل واحد منهما جنس لانواع كثيرة وهذا الظن خطأ اما اولا فلا نسلم ان الخير والشر ضدان لان
الخير عبارة عن كمال الشيء له والشر عبارة عن عدم ذلك الكمال فبينهما تقابل العدم والملكة واما ثانيا فلا نسلم ان
الخير والشر جنسان لانواع وذلك لان كل ما يوافق للانسان ويلائمه فانه يسميه خيرا وكل ما لا يلائمه فانه
يسميه شرا والخيرية عبارة عن كون تلك الاشياء ملائمة واعتبار كون تلك الامور ملائمة للانسان اعتبار
امر خارج عن ماهيات تلك الامور فان الحلاوة مثلا لها ماهية ثم يعرض لها كونها ملائمة بحسب الذوق
فاذا كانت الخيرية والشرية عبارتان عن احوال خارجة عن احوال الماهيات التي يقالان عليها وجب ان
لا يكونا مقولين عليها قول الجنس بل اذا اعتبرنا نفس الملائمة والمنافرة مجردا عن معروضيهما كانتا ماهيتين
نسبيتين نوعيتين فلا يلزم تضادهما حينئذ تضاد الجنسين الحكم الثالث من شرط عروض التضاد للانواع الاخيرة
دخولها تحت جنس واحد قريب يدل عليه الاستقراء وظن بعضهم خلاف ذلك لان الشجاعة مضادة
للتهور مع انهما داخلتان تحت جنسين اي ان الشجاعة تحت جنس الفضيلة والتهور تحت جنس الرذيلة
وهذا الظن خطأ لان الشجاعة في نفسها كيفية ويعرض لها ان يكون رذيلة فالفضيلة والرذيلة ليستا
من الاجناس بل من العوارض والشجاعة في ماهيتها واسطة بين التهور والجبن فلا يكون مضادة لهما

واما التهور والجبن فلما كانا في غاية التباعد كانا متضادين بل الشجاعة لها عارض وهي كونها فضيلة
والتهور لها عارض وهو كونه رذيلة وبين هذين العارضين تضاد ولا يلزم من وقوع التضاد بين
العارضين وقوعه بين المعروضين الحكم الرابع ان ضد الواحد واحد لان الضد هو الذي يلزم من
وجوده عدم الضد الآخر فنقول الذي يلزم من وجوده عدم البياض مثلا اما ان يكون شيئا واحدا
واما ان يكون اكثر من واحد فان كان شيئا واحدا لم يكن ضد البياض الا ذلك الواحد وان كان
هناك امور كثيرة يلزم من وجود كل واحد منها عدم البياض فلا يخلو اما ان يكون مخالفة تلك الامور
للبياض اقل من مخالفة الباقي واما ان يكون كل تلك الامور في غاية المخالفة للبياض فان كانت
مخالفة بعض تلك الامور للبياض اقل من مخالفة الباقي لم تكن تلك الامور ضد البياض لانا شرطنا
في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف وان كان تلك الامور كلها في غاية المخالفة للبياض فذلك
محال لان التخالف بين البياض وبين تلك الامور اما ان يكون من جهة واحدة او من جهات كثيرة فان
كان البياض تخالف تلك الامور من جهة واحدة كانت تلك الامور مشتركة في جهة واحدة بها تكون مخالفة
للبياض فتلك الامور انما تكون مضادة للبياض باعتبار تلك الجهة الواحدة فيكون مضاد البياض
تلك الجهة الواحدة فضد الواحد واحد وان كان البياض تخالف تلك الامور بحسب جهات كثيرة فيكون
ذلك وجوها من التضاد لا وجها واحدا وليس كلامنا فيه ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون البياض
بالاعتبار الواحد تخالف امورا كثيرة وان لم يكن لتلك الامور اشتراك في امر واحد به يقع المخالفة فانه لا يلزم
من اشتراك تلك الامور في مضادة البياض اشتراكها في وجه باعتباره يقع المضادة فانا سنبين في باب
العلة والمعلول ان الامور المختلفة في الماهية يجوز ان يكون مشتركة في لازم واحد واقرب ما يدل عليه ان
الاشتراك في المضادة لو كان مستندا الى امر مشترك بين تلك الامور لزم زيادة الاشتراك لان جهة
الاختلاف ليس بواسطة امر آخر مشترك والا لزم التسلسل فعلى كل حال ينتهي الى ان يصير جهة الاشتراك
لازمة لجهة الاختلاف واذا جاز ذلك جاز ان يكون مضادة البياض امرا مشتركا بين ماهيات كثيرة
فان قيل قولكم ضد الواحد واحد باطل بالشجاعة فان لها ضدين وهما التهور والجبن قلنا ليس بين ماهية
الشجاعة فان لها ضدين وبين ماهية الجبن والتهور مضادة لان الشجاعة وسط بين التهور والجبن
لا تضاد الطرفين بل الشجاعة عرض لها ان تكون فضيلة والجبن والتهور عرض لهما ان كانا رذيلتين والنقيصة

بين الفضيلة والرذيلة فليس للواحد ضد اكثر من الواحد الحكم الخامس ان الاضداد منها ما يصح حصول
بعضها عقيب البعض مثل السواد والبياض ومنها ما لا يصح مثل الحركة الى الوسط والحركة عن الوسط فانه
يمتنع تعاقبهما لما ثبت ان بين كل حركتين سكونا ومع ذلك فالاكثر ان الانتقال الى الضد انما يكون
بين الانتقال الى الوسائط مثل ان الابيض يغبر او يحمر او يخضر ثم يسود الحكم السادس اذ ثبت ان
الاضداد هي الانواع الاخيرة الداخلة تحت جنس قريب واحد ولا شك ان موضوعها يكون واحدا
ثم ذلك على وجهين احدهما ان يكون الموضوع قابلا للضدين من غير استحالة في غيرهما مثل ان الجسم الحار
قد يصير باردا والاخر ان لا يعتبر الموضوع فيهما الا بعد تغير في غيرهما مثل ان الجسم الحلو لا يصير مرا الا اذا
استحال مزاجه اولا **الفصل الثامن عشر في التقابل بالسلب والايجاب** اقوى من التقابل بالتضاد وقد
عرفت ان التقابل بالسلب والايجاب انما يكون في العقود والقول لا شك ان القول تابع للعقد
فلننظر في هذه المغايرات من حيث هي معقودة فليكن عقد في الخير انه خير وعقد فيه انه ليس بخير وعقد فيه انه
شر فنقول التنافي بين عقد انه خير وعقد انه ليس بخير اقوى من التنافي بين عقد انه خير وعقد انه شر
ويدل عليه امور الاول انه ما ليس بخير فيه عقد انه ليس بخير وعقد انه شر فنقول عقد انه ليس بخير لا ينافيه عقد
انه شر لانهما قد يصدقان ولا ينافيه ايضا عقد انه ليس بشر لانهما قد يصدقان ايضا فاذا المنافي له عقد
انه خير واذا ثبت ان المنافي لعقد انه ليس بخير عقد انه خير ثبت ان المنافي لعقد انه خير ثبت ان
المنافي لعقد انه خير هو عقد انه ليس بخير تحقيقا للمنافاة من الجانبين الثاني اذا قلنا للخير انه صدقنا في
امر ذاتي واذا قلنا انه ليس صدقنا في امر عرضي لان السلوب اوصاف عرضية ولانه امر انما يتقرر بسبب
نسبته الى غيره واذا ثبت ذلك فنقول اذا قلنا انه شر فقد رفعنا عنه الامر العرضي وهو كونه ليس بشر ومعلوم ان
المعاندة بين ماهية الشيء وبين رفع تلك الماهية اقوى من المعاندة بين الماهية وبين رفع عوارضها
وايضا فلان لوازم الماهية معلولة لها وارتفاع المعلول مسبوق بارتفاع العلة فاذا معاندة انه ليس بخير
لعقد انه خير اقدم من معاندة عقد انه لعقد انه خير فيكون اقوى الثالث ان الشر لو لا انه ليس بخير لما كان
يمتنع اعتقاد انه خير وانه شر ولو كان يدل الشر بمعنى آخر مما ليس بخير لكان مع ذلك يستحيل اعتقاد انه
خير وليس بخير وذلك يدل على انه ليس التنافي في الاول وبالذات الا بين السلب والايجاب والرابع ان
الخير يمكن ان يعتقد فيه عقائد غير متناهية كلها كاذبة مثل ان يعتقد انه بياض او حجر او انسان وسائر ما لا نهاية

لو قد عرفت ان ضد الواحد واحد فاذا الضد بالحقيقة مانع كل هذه الامور وهو عقد انه ليس بحكم فمغايرة اقوى
من معاندة ساير الامور الحس كثير من المحمولات لا اضداد لها مع ان معاند القضية فيها السلب لقولنا
هذا انسان هذا ليس بانسان فاذا مقابل الموجبة كما هي قضية ليس ما اوجب فيها ضد محمولها والا لكان
لكل موجبة مقابل فبقي ان مقابل الموجبة كما هي موجبة السالبة التي تقابلها في كل مادة ولقائل ان
يقول ما ذكرتموه يدل على ان التقابل بالسلب والايجاب اعم من التقابل بالتضاد ولكن لم قلتم
انه متى كان اعم كان اقوى ويمكن ان يجاب بان الحكم اذا ثبت في العام فثبوته في العام يكون
اولا بالذات وفي الخاص ثانيا وبالعرض **الفصل التاسع عشر في حكاية ما قيل في جنس الوحده وذكر مبادي الاشياء**
الامور الطبيعية هي التي يتوقف تعقلها على تعقل مادة معينة مثل الانسانية فانه لا يمكن تعقلها الا
في مادة معينة والامور التعليمية هي التي لا يتوقف تعقلها على تعقل مادة معينة مثل الدائرة والمثلث
فانه لا يتوقف تعقلها على تعقل مادة معينة لها واذا عرفت ذلك فنقول القدماء من قدم التعليميات
على الطبيعيات من وجهين احدهما ان التعليمات وهي المقادير والاعداد والاشكال من الامور
المعقولة بنفسها ويندرج فيها الاين ومتى والوضع فان كل ذلك امور منسوبة الى الكم واما الكيفيات
فهو غير معقولة بنفسها ولذلك يتعذر تحديدها فان من حاول تحديد انواع الالوان والطعوم والروائح
وغيرها فقد تكلف شططا وذلك بسبب ان العقل لا يدركها بل انما يتخيلها الخيال تبعا للحس الثاني
ان التعليمات علة للطبيعيات ثم انهم اختلفوا فقال قوم ان الوحدة مبدا للعدد على ثلثة اضرب اولها وجه
العدد العددي وهو ان يجعل الوحدة في اول المرتبة ثم الثانية ثم الثالثة وثانيها على وجه العدد التعليمي
وهو يجعل الوحدة مبدا ثم الثاني ثم الثالث وثالثها على وجه التكرار وهو انشاء العدد بتكرير وحده بعينها
لا باضافة الاخرى اليها واما كون العدد مبدا للجسمانيات فمنهم من جعل العدد اولا مبدا للصور الهندسية
ثم يجعل الصور الهندسية مبدا للجسمانيات فيجعل الخط مركبا عن الوحدتين والسطح عن اربع وحدات
ثم هولاء منهم من يمتنع من تنصيف المقادير ومنهم من لا يرى باسا بان تكون التعليمات مركبة من اعداد
ثم يعرض لها بعد التركيب ان تنقسم الى غير النهاية ومنهم من لم يوسط الصور الهندسية بين العدد
وبين الجسمانيات بل جعل لكل مرتبة من مراتب الاعداد مطابقة لصور طبيعية حتى يكون عنده التجسيم
رتبة عدد وعنده الخط صورة انسان او فرس من الناس من جعل المبادي الزايد والناقص والمساوي

وجعلوا

وجعلوا المساوي مكان الهيولي اذ منه الاستحالة الى احد الطرفين ومنهم من جعله مكان الصورة لانه
المحصور المحدود ولا حد للزايد والناقص واعلم ان الناس قد اكثروا على هولاء من الالزامات
واما نحن فنقول ان الوحدة والعدد اعراض متقومة بالجواهر ولا سيما المساوي والزايد والناقص
فانها امور اضافية تعرض بعد استكمال الماهيات فكيف يكون مبادي لمقوماتها وايضا فتلك
الوحدات اما ان يكون متساوية او لا يكون فان كانت متساوية او لا يكون فان كانت متساوية
لم يكن الاختلاف بين الاشياء الا بزيادة تلك الوحدات ونقصانها فيكون الخلاف بين الانسان
والفرس ان احدهما اكثر والاخر اقل لكن الاقل موجود في الاخر هذا خلف وان جعل الوحدات غير
متساوية فمن المحال ان يقع الاختلاف لنفس مفهوم الوحدة كما سبق ولا بد وان يقع في ماهيات
اخر مغايرة للوحدة فلا تكون المبادي للاشياء هي الوحدة ولما كان هذا المذهب في غاية الضعف
ضعفنا في الكلام عليه بهذا المقدار واحلنا بالاستقصاء على الكتب القديمة ولنتكلم الان في المثل فان
الكلام فيه مناسب لما نحن فيه **الفصل العشرون في ابطال المثل** من الناس من زعم ان
القسمة العقلية موجبة وجود شيئين في كل شي كالانسانين في معنى الانسانية انسان محسوس فاسد وانسان
معقول ابدي واحتجوا عليه بان الانسان من حيث هو انسان موجود واذا لم يكن الانسان موجودا
لم يكن هذا الانسان موجودا لان هذا الانسان عبارة عن الانسان المقيد بقيد هذا الشخص فلو لم يكن لا
انسان في الوجود لم يكن الانسان الذي مع هذا القيد في الوجود واذا ثبت ان الانسان موجود
ولا شك ان ماهية الانسانية مشتركة بين هذه الاشخاص المحسوسة فيجب ان يكون مجردا عن جميع العوارض
والا لم يكن مشتركا فيه بين الاشخاص ذوات العوارض المختلفة ولا شك ان الانسان المجرد المشترك
غير فاسد لفساد هذه المحسوسات فاذا ههنا انسان مشترك بين هذه الاشخاص المحسوسة ان يكون
مجردا عن كل العوارض وهو باق ابدي وهو المطلوب في الجواب عنه ما بينا من الفرق بين الانسان
لا بشرط شي وبين الانسان لا بشرط لا شي في الانسان بالاعتبار الاول موجود ولكنه لا يجب ان
يكون مجردا لان الانسان بلا شرط هو اعتبار الانسان من حيث هو انسان مع قطع النظر عما معه
من القيود واما الاعتبار الثاني فهو الانسان بشرط ان لا يكون معه مفهوم اخر فذلك مما لا يمكن
ان يكون موجودا ولا الحجج التي ذكروها توجب ذلك ثم اعلم ان افلاطون اثبت للطبايع صورا مفارقة فلم

للتعليمات صورا مفارقة ومنهم من عكس الامر فاثبت للتعليمات ولم يثبت للطبيعيات وزعم ان الطبيعيات
انما تكون من مقارنة الصور التعليمية للمادة مثلا التقعير معنى مفارق فاذا صار مقارنا للمادة حصلت
الفطوسة وهي صورة طبيعية وزعم الشيخ الفاضل ابو نصر الفارابي في كتاب اتفاق راي الحكيمين انه لا خلاف
بين ارسطاطاليس وافلاطون الا في اللفظ لان الموجودات معقولة للمبدا الاول وذلك بان يكون
صورها حاضرة عنده ولا استحالة التغير على المبدا الاول كانت تلك الصور باقية بعينها عن التغير والتبدل
فتلك الصور هي التي سماها افلاطون بالمثل وهذا التاويل حسن ومع ذلك فانه يجب علينا اقامة
البرهان على بطلان هذه المثل المفارقة فنقول الدليل على بطلان القول بهذه المثل انا لو قدرنا انسانا
مجردا في الوجود الخارجي لكان لا يكون يخلو اما ان يكون مشتركا بين الاشخاص المحسوسة او لا يكون كذلك
ومحال ان يكون مشتركا لان الانسانية التي في عمرو ان كانت بعينها وبتشخصها في زيد كان بالعرض لها
في زيد من الصفات الغير الاضافية مثل السواد والبياض موجودة لها هي في عمرو فيلزم في كل صفة
حاصلة في زيد ان تكون حاصلة لعمرو وان تكون الذات الواحدة موصوفة بالاضداد او المتنافية وكل
ذلك محال واما ان كانت المثل المفارقة غير مشتركة فيها فذلك باطل لان الانسانية المجردة اما ان
تكون متساوية في الماهية النوعية لان الانسانية المحسوسة او لا تكون فان كانت مساوية لها لزمت
محالات كثيرة اما اولا فقد بينا ان الماهية النوعية انما تتكثر وتتشخص بسبب المادة وعوارضها فتلك
الانسانية المجردة انما تشخصت وامتازت عن سائر الاشخاص المساوية لها في النوع بسبب المادة
فتلك الانسانية مع انها مجردة تكون مادية هذا خلف واما ثانيا فلان الانسانية المعقولة والانسانية
المحسوسة اذا كانتا متساويتين في الماهية وجب ان يصح على كل واحد منهما ما يصح على الاخر فيلزم ان
يصح على الانسان المحسوس ان يصير انسانا معقولا ازليا ابديا وعلى الانسان المعقول ان يصير
محسوسا فاسدا حادثا وكل ذلك محال واما ثالثا فلان الانسان المحسوس اما ان يكون محتاجا الى
الانسان المعقول او لا يكون محتاجا اليه فان كان محتاجا اليه فتلك الحاجة ان يكون لنفس ماهيته
فيلزم منه احتياج الانسان المعقول الى انسان اخر معقول لا الى نهاية بل يلزم حاجة ذلك الانسان
المعقول الى نفسه وان احتاج اليه لا لنفس ماهيته بل لشيء من عوارضه كانت عوارض الشيء توجب وجوده
انعدام منه وهو محال وان كان الانسان المحسوس غير محتاج الى الانسان المعقول

لم يكن المفارقات عللا للمحسوسات ولا مبادي لها واما ان لم يكن الانسان المعقول متساويا للانسان
المحسوس لم يكن مثالا له وليس كلامنا فيه الوجه الثاني في ابطال هذه المثل انه يلزم ان يكون تلك المفارقات
انقص واقل حالا من المقارنات فانا نعلم ان الشكل الانساني الساذج اخس من الشكل الانساني
الى الفاعل فهذا القدر من الكلام الكلي كاف في ابطال هذه المثل واما الكلام في ابطالها فسياتي
عند بياننا امتناع مفارقة الصور والاعراض عن موادها واما الصور العقلية كيف ابطالها فسياتي عند
بياننا امتناع مفارقة لا تكون فسياتي في باب العلم واما الفرق بين الكلي والكلي فسياتي في باب الاضافة

الباب الرابع في الوجوب والامكان وفيه فصول اثنا عشر الفصل الاول في تعريف الواجب والممكن

اعلم انه لا يمكننا تعريف كل واحد من هذه الامور الثلثة الا تعريفات دورية
لانا اذا حاولنا تعريف الواحد منها لم نجد شيئا نعرفه به الا سلب الاخرين عنه مثل ان نقول الممكن هو الذي
لا يكون ضروريا والضروري هو الذي لا يمكن عدمه او الذي لا يمكن وجوده واذا لم نجد شيئا في تعريف
كل واحد منها الا سلب الاخرين عنه صار التعريف دوريا باطلا ها هنا شيء وهو ان كل ما كان من هذه الثلاثة
اقرب الى طبيعة الوجود كان اعرف عند العقل ولما كان الوجوب اقرب اليه لا جرم كان اعرف عند العقل
فلهذا يكون تعريف الامكان والامتناع بالوجوب اولى من العكس واما تفصيل القول في معاني الممكن وفي
اقسام الواجب فذلك مما ذكرناه في المنطق فلا نعيده ثانيا فلنذكر منها ما هو مظان الكلام لا تعلقه بهذا
الموضع

الفصل الثاني في تفصيل القول في الوجوب والامكان

اعلم ان الممكن له امران احدهما
انه ليس في ذاته اقتضاء الوجود ولا اقتضاء العدم والثاني حاجته في الوجود والعدم الى الغير وحاجته الى الغير
معلولة لكونه في ذاته غير مقتض للوجود ولا العدم وبين هذين الاعتبارين فرق من وجهين الاول
وهو انا اذا حكمنا على شيء بانه في وجوده يحتاج الى الغير طلب العقل لذلك علة فاذا استندنا ذلك
الى كونه في ذاته غير مقتض للوجود ولا للعدم قنع العقل بذلك ولولا ان اقتضاءه للوجود والعدم
مغاير لتعلقه بالغير لما صح هذا النوع من التعليل الثاني ان كونه في ذاته غير مقتض للوجود ولا للعدم
هذا اعتبار حاله من حيث هو هو مع قطع النظر عن وجود غيره وعدمه واما تعلقه بالغير وتوقفه عليه فذلك
اعتبار حاله مع الغير ومن المعلوم ان اعتبار حال الشيء من حيث هو هو مغاير لاعتبار حاله من حيث
انه مع غيره فظهر الفرق بين هذين الاعتبارين واذا عرفت الفرق بينهما في جانب الامكان ظهر الفرق بينهما

في جانب الوجوب فان الواجب ايضا له امران احدهما كونه مستحقا للوجود من ذاته والثاني عدم توقفه
في وجوده على الغير وبهذا الاعتبار وهو عدم توقفه في وجوده على الغير معلول الاعتبار الاول وهو كونه مستحقا
للوجود من ذاته وبهذا التفصيل لا بد منه في البحث عن حقيقة الواجب والممكن **الفصل في ان الوجوب وصف ثبوتي**
فنقول الوجوب بالاعتبار الاول وهو كونه مستحقا للوجود من ذاته امر ثبوتي فاما الاعتبار الثاني وهو عدم
توقفه على الغير فلا شك انه امر سلبي الدليل على انه بالاعتبار الاول ثبوتي في وجوده الاول وهو ان استحقاق
الوجود في مقابلة لا استحقاق الوجود ولا استحقاق الوجود يصدق على امرين احدهما الممتنع وهو واجب العدم
والاخر الممكن وهو جائز العدم فاذا لا استحقاق الوجود صادق على المعدوم والصادق على المعدوم ممتنع
ان يكون ثبوتيا لان المعدوم يستحيل ان يكون موصوفا بوصف ثبوتي فاذا لا استحقاق الوجود وصف سلبي
فيجب ان يكون استحقاق الوجود وصفا ثبوتيا ضرورة اختلاف النقيضين بالسلب والايجاب فان قيل
قولكم اللااستحقاق محمول على الممتنع والممكن وهما معدومان مغالطة لان الممتنع اما ان يكون له تخصص حتى
حتى يكون مستعدا للموضوعية ولا الامتناع في نفسه امر معقول حتى يستعد للمحمولية لم يمكن الحكم بالامتناع
على الممتنع الا من حيث ان الذهن يستحضر ماهية ثم يحكم عليها بامتناع حصول الوجود الخارجي لها والمحكوم
عليه بهذا الحكم هو تلك الماهية المحصلة في الذهن والحكم هو امتناع حصول الوجود الخارجي لها كما بينوه
في باب الوجود واذا كان كذلك لم يكن المحكوم عليه بالامتناع الا امرا ثبوتيا في الذهن واذا كان
كذلك جاز ان يكون الامتناع ايضا وصفا ثبوتيا واندفع كلامكم وحلها انما يظهر من الاصول المذكورة آنفا
وهو استحقاق الوجود عبارة عن نسبة خاصة للماهية الى الوجود وتلك النسبة ليس تحققها بحسب فرض العقل بل
الشيء في نفسه واجب سواء اعتبر العقل جاز ان يقال ان نسبة الجسم الى الحيز والجهة بالحصول ليس امرا ثبوتيا
بل عدميا وعند هذا يظهر المصنف ان الاشتباه الواقع في ان الوجوب هل هو ثبوتي ام لا انما كان
بسبب عدم التمييز بين المعنيين المذكورين فتارة كان يسبق الذهن من الوجوب الى عدم توقفه على الغير
فحينئذ يحكم بكونه عدميا وتارة الى كونه عبارة عن استحقاق الوجود فحينئذ يحكم بكونه ثبوتيا فان اقتضى الثبوت
كيف لا يكون ثبوتيا ولكن لعدم التمييز بين المفهومين ربما تحير الذهن الثالث ان الشيء ما لم يجب اولا
لا يوجد فاذا الوجوب سابق على الوجود فانه لا بد من تقدم جهة الاستحقاق على حصول المستحق وجهة الاستحقاق
في الواجب هو كونه مستحقا للوجود من ذاته ووجود الشيء سابق على اوصافه السلبية لان السلوب ليست لها

في نفسها تعينات وتخصصات والا لكانت امورا ثبوتية بل تخصيصها وتعينها تبع التخصص الموجودات
التي وصفت بتلك السلوب واذا ثبت ذلك كان وجود وصفا سلبيا لكان متأخرا في الاعتبار
عن الوجود لكنا بينا ان الوجوب سابق على الوجود فوجب ان لا يكون وصفا سلبيا ولقائل
ان يقول استحقاق الوجود سابق عليه والسابق على وجود الشيء يمتنع ان يكون صفة ثبوتية للشيء
وهذا هو الرابع ان الوجوب تأكد الوجود فلو كان وصفا عدميا لكان الشيء متأكدا بنقيضه
ذلك محال ومن الناس من احتج على كون الوجوب ثبوتيا بان الوجوب نقيض الامتناع والامتناع
عدمي اذ لو كان ثبوتيا لكان موصوفه ان يكون ثبوتيا فحينئذ يكون للممتنع ثابتا هذا خلف واذا كان الوجوب
نقيضا للامتناع والامتناع عدمي لزم ان يكون الوجوب ثبوتيا لان عدم العدم ثبوت ولقائل ان
يقول كما ان الوجوب تقابله الامتناع كذلك تقابله الامكان فالامكان عدمي او ثبوتي فان
جعلتم الامكان ثبوتيا والوجوب مقابله ومقابل الثبوت عدم لزم ان يكون الوجوب عدميا وان
جعلتم الامكان عدميا وهو مقابل للامتناع لزم ان يكون الامتناع ثبوتيا لان عدم العدم ثبوت
واذا كان الامتناع ثبوتيا والوجوب مقابله لزم ان يكون عدميا لان عدم الثبوت عادم والحق ان
الوجوب لا يناقض الامتناع بل هو احد اجزاء نقيضه ولمن جعل الوجوب عدميا ان يحتج بامور منها
ان الوجوب لو كان امرا ثبوتيا لكان مساويا في ثبوته لساير الموجودات ومخالفا في ماهية لها فيكون
وجوده زايدا على ماهيته فاما ان يكون ماهية مستحقة لما هي كذلك الوجود او لا يكون فان لم يكن لم يكن
الوجوب واجب الثبوت بل كان ممكن الزوال واذا كان الوجوب ممكن الزوال كان الواجب
ايضا ممكن الزوال فلا يكون الواجب واجبا هذا خلف وان كانت ماهية مستحقة لذلك الوجود لما هي هي
كان استحقاق ماهية لوجوده زايدا على ماهية وعلى وجوده فيكون وجوب الوجوب زايدا عليه والكلام فيه
كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وثانيها ان الوجوب متقدم وعلى الوجود لانه عبارة عن استحقاق
الوجود واستحقاق الوجود متقدم على نفس الوجود وعلى ماهيته فلو كان الوجوب وصفا ثبوتيا لزم
ان يكون ثبوت الصفة للماهية سابقا على ثبوت نفس الماهية وذلك محال وثالثها الوجوب لو كان
وصفا ثبوتيا لكان اما ان يكون داخلا في ماهية الواجب او خارجا عنها ومحال ان يكون داخلا
فيها لان استحقاق الوجود نسبة للماهية الى الوجود وماهية الشيء متقدمة على انتسابها الى غيرها فاذن

ماهية متقدمة علي وجوبها والمتقدم يستحيل ان يتقوم بالمتاخر ومحال ايضا ان يكون خارجا عنها لوجهين
احدهما ان الوصف الثبوتي الخارجي عن الماهية يتقوم بها والمتقوم بالماهية محتاج اليها ممكن في ذاتها فيلزم
ان يكون الوجوب بالذات ممكنا بالذات والممكن انما يجب بوجوب سببه فلماهية وجوب آخر قبل هذا
الوجوب وهذا محال لانه يلزم منه التسلسل وثانيهما ان اقتضاء الماهية للموجود لو كان وصفا ثبوتيا زائدا
لكان اقتضاء الماهية لذلك الوصف ايضا زائدا ويلزم منه التسلسل فهذه كلمات مشكلة نسال الله التوفيق
لتحقيق الحق فيها **الفصل الرابع في ان الامكان العام هل هو ثبوتي ام لا** لمن زعم انه عدمي ان يحتج
بانه محمول علي الممكن الخاص الذي يكون معدوما ويجوز حمله علي المعدوم كان عدميا فالممكن العام وصف
عدمي ولمن زعم انه ثبوتي ان يقوم انه نقيض بالامتناع الذي هو وصف عدمي ونقيض العدمي يجب ان
يكون ثبوتيا لا يمكن ان يكون واعلم انه بتقدير كونه ثبوتيا لا يمكن ان يكون مقولا علي ما تحته قول الجنس علي
انواعه والا لكان امتيازا الواجب عن الممكن بعد دخولهما فيه بفصل فيكون الواجب مركبا من الجنس
والفصل وهو محال وايضا فقد نعقل الماهية مع الذهول عن كونها ممكنة او واجبة وذلك يدل علي انه
ليس من المقومات **الفصل الخامس في ان الامكان الخاص هل هو ثبوتي ام لا** الاكثرون اعتقدوا كونه
ثبوتيا وعمدة الشيخ فيه انه ان كان عدميا فلا فرق بين قول القائل امكانه عدمي وبين قوله لا امكان
له فلو لم يكن الامكان ثابتا لم يكن الشيء في ذاته ممكنا فاذا الامكان امر وجودي والجواب منقوض بالامتناع
فانه ان جاز ان يكون الممتنع ممتنعا في ذاته مع ان الامتناع لا يمكن ان يكون حكما ثبوتيا فليكن الامكان
كذلك وايضا يلزم منه ان يكون نفس العدم امرا وجوديا فان العدم ان لم يكن وصفا ثبوتيا لم يكن
العدم ثابتا له فكان معدوما انه معدوم وما ليس بمعدوم فهو موجود وقد فرضنا معدوما هذا خلف فاذا
العدم امر وجودي واي استحالة اظهر من ان يجعل الشيء نفس مقابله او يوصف بالامكان او اظهر في العقل
وحينئذ يكون موجودا من الموجودات الذهنية يصح وصفه بالامكان او الاستحالة فاي حاجة الى طلب
قابل آخر للامكان فان قيل العقل اذا احضره في الذهن فيقضي عليه بان له امكانا موجودا في الاعيان
وان كان هو معدوما فيها فنقول انه ليس كذلك فان العقل لا يقضي بوجود امكانه في الخارج فهذا
القضاء الثاني لا يستدعي موصوفا خارجيا لما ذكرناه في المثالين وقالوا ايضا الامكان لكونه عدميا
للامتناع العدمي وجودي فنقول بل هو لكونه عدما للوجوب الوجودي عدمي فان جعلوا الوجوب عدميا

فقد ناقضوا لانه عدم الامتناع العدمي والحق عندي ان الامكان ليس وصفا ثبوتيا وبراهينه خمسة
الاول لو كان الامكان امرا ثبوتيا لكان اما ان يكون ممكن الثبوت او واجب الثبوت ومحال
ان يكون واجب الثبوت اما اولا فلان واجب الوجود لا يكون اكثر من واحد واما ثانيا فلان
الامكان عارض للممكنات وكل ما كان عارضا فهو محتاج وثالثه فهو الحاجة اولى فاذن الامكان
ممكن لذاته فيلزم التسلسل ولا يقال بان ثبوته للممكن واجب فكيف حكمتم عليه بالامكان لانا نقول
يجوز ان يكون الشيء في ذاته ممكنا ويجوز ان يكون ثبوته لغيره واجبا كجميع لوازم الماهيات ولا يقال
بان امكان الامكان هو نفس كونه امكانا لانا نقول اذا كان الامكان امرا وجوديا كان وجوده زائدا على
ماهيته والامكان وصف يعرض له بالنسبة الى وجوده والعارض مغاير للمعروض فامكان وجوده يكون زائدا
على ماهيته الثاني وهو ان امكان قبول السواد مغاير لامكان قبول البياض لانه يصح ان يعقل احدهما
مع الذهول عن الآخر واذا كانت المادة قابلة الامور غير متناهية على البدل لزم ان يكون فيها امكانات
غير متناهية هذا خلف فان قيل بان الحكماء عدلوا في بيان ان الواحد على ان مفهوم انه ان صدر كذا
غير مفهوم انه صدر عنه شيء آخر وانتم قد زيفتم هذه الطريقة فكيف عولتم الان عليها فنقول انا زيفنا ها
ولكنها لازمة علي اصولهم وايضا فلا شك ان اختلاف المفهوم يدل على التغاير ولكنا قلنا في العلة التي
يصدر عنها معلولان انه اختلاف المفهوم عائد الى نسبتي المؤثر الى الاثر لا الى نفس المؤثر فلا يجب
وقوع الكثرة في ذات المؤثر واما هاهنا فاختلاف المفهوم انما وقع في هذه الامكانات المستحقة فلا جرم
اقتضى ذلك وقوع العدد فيها الثالث لو كانت الامكانات ثبوتية لكانت اما غنية عن المؤثر او محتاجة
اليه والاول باطل لان كل موجود لا يكون واجب الوجود فهو محتاج الى السبب وان احتاجت الى المؤثر
فالمؤثر اما ان يكون هو تلك الماهية او شيئا آخر ومحال ان يكون المؤثر شيئا آخر لان الامر الخارجي
لا يعطي صفة لشيء الا بعد ان يكون ذلك الشيء قابلا لها فاذا هذه الامكانات انما تعين من وليها
بعد ان يكون الماهية قابلة لها وذلك القبول هو الامكان فاذن قبل الامكان امكان وتسلسل او
ينتهي الى امكان لا يكون حاصلا من الفاعل الخارجي وهو المطلوب واما ان كان المؤثر في تلك الامكانات
هو نفس تلك الماهية فذلك باطل لثلاثة اوجه اما اولا فلان تاثير الماهية في وجود ذلك الامكان وقبولها
اما ان يكون بجهة واحدة فيكون الشيء الواحد بالجهة الواحدة فاعلا وقابلا وهو محال عندهم او الجهتين فيعود الى القسم

الذي الطلبنا . واما ثانيا فلان العلة تتقدم متقدمة بالوجود على المعلول فلو كانت الماهية علة لوجود الامكان
لكان وجود وجود الماهية امكانها هذا خلف واما ثالثا فلان لا اتصاف بالوصف الوجودي متاخر
عن وجود الموصوف فلو جعلنا الماهية علة لوجود الامكان والامكان متقدم على وجود الماهية لزم ان
يكون وجود الوصف سابقا على وجود الموصوف وهو محال الرابع الامكان لو كان امرا ثبوتيا لاستدعى محلا
ثابتا ومحله اما ان يكون هو نفس ذلك الشيء او شيء آخر والاول باطل لان الشيء قبل حدوثه موصوف
بالامكان وقبل حدوثه يستحيل ان يكون موصوفا بوصف وجودي والثاني باطل لان امكان الماهية
صفة لازمة لها ولوازم الماهية يمتنع ثبوتها في غيرها الخامس الامكان من مقولة المضاف ولهذا لا يعقل
الا بين امرين وهو نسبة بين الذات والوجود وثبوت الاضافة يتوقف على ثبوت كلا المضافين فلو كان
الامكان وصفا ثبوتيا محصلا في الخارج لكان ثبوته متاخرا عن ثبوت الوجود ويلزم منه تقدم الوجود
على الامكان وذلك محال فظهر ان الامكان ليس من الامور الثبوتية والله اعلم **الفصل السادس**
في تقسيم الواجب اعلم ان الواجب قد يكون واجبا لذاته وقد يكون واجبا لغيره اما الواجب لذاته فبتقدير كون
الوجوب وصفا ثبوتيا نقول انه يمتنع ان يكون خارجا عن الذات لان كل ما كان خارجا عن الذات
فلا يخلو اما ان يكون مستقلا بنفسه او لا يكون فان كان مستقلا بنفسه كان شيئا قائما بذاته ولا يكون وصفا
لشيء آخر لان كل ما كان مستقلا بنفسه فهو متحقق سواء فرض غيره متحققا او غير متحقق وكل ما كان كذلك فانه
لا يكون وصفا للغير فاذا وجب الوجود يكون قائما بنفسه ووجوبه هو عين ذاته فاذا وجوبه ليس خارجا عن ذاته
وهو المطلوب واما ان لم يكن مستقلا بذاته كان معناه انه لو فرض تبدل الموصوف وارتفاعه فانه
يرتفع ذلك الوصف وكل ما كان قوامه متوقفا على غيره فانه لما هو هو مع قطع النظر عن غيره يكون
ممكنا وكل ممكن فانه يصح العدم بحسب ذاته فاذن الوجوب يصح عليه العدم فلو امتنع عدمه لم يكن ذلك
الامتناع لاجل نفس مفهومه بل لامتناع سببه الذي هو الذات فاذا الحال بين امرين اما ان يصح
عدمه او لا يصح عدمه فان صح عدم الوجوب صح اعدام الوجوب صح عدم الواجب هذا خلف وان لم يصح
وقد بينا ان وجوب المعلول تابع لوجوب العلة فيلزم ان يكون للماهية وجوب قبل وجوبها ويلزم
التسلسل وبتقدير جوازه فنقول الذات هل تقتضي لما هو وجوبا ام لا فان اقتضى وجوبا فذلك
الوجوب هل تقتضي الذات فلا يكون بين الذات وبينه وجوب آخر وان لم تقتض وجوبا اصلا كان

وذلك

ذلك نفيا للوجوب عن الذات الكلية فثبت ان الوجوب بالذات يمتنع ان يكون خارجا عن الماهية
واما الوجوب بالغير فهو تبع لوجوب العلة فلا جرم صح ان يكون خارجا عن الماهية واعلم ان بعض
ما في هذا الفصل من الاشكالات قد ذكرناه فيما سبق ونذكر الآن اشكالا آخر مع الجواب
فان قيل وجوب الوجود والوصف منفصل عن الموصوف فمن جعل وجوب الشيء نفسه فقد تجاهل قلنا
ان الشيء اذا اخذ وجوده يصير ممتنع العدم وما كان مانعا للعدم كان مانعا لامكان العدم ولوجود
فاذن الوجود من حيث انه وجود يمنع الامكان وما كان مانعا من الامكان لزم استغناؤه عن المقتضي
فالوجود بشرط التجرد عن الماهية اولى بالمنع من الامكان لان الشيء الذي له اعتبار الامكان اذا
اخذ مع الوجود يدخل في الوجوب فالذي لا اعتبار له الا الوجود فهو بالوجوب اولى وهذا
الجواب متفرع على قول من قال وجود الله تعالى عين ماهيته واما على مذهبنا فيصلح ذلك التمثيل و
البرهان ما سبق واعلم ان كل ما دل على ان الوجود مشترك بين الماهيات فهو دال ايضا على ان
الوجوب مشترك بين الماهيات فهو دال ايضا على ان الوجوب مشترك بين الامور الواجبة لو كانت
موجودة **الفصل السابع في كيفية عروض الامكان للماهيات** اعلم ان الماهيات اذا اخذت
مع وجودها يستحيل ان يعرض لها الامكان لانها بشرط كونها موجودة يستحيل ان تصير معدومة كذلك بشرط
كونها معدومة يستحيل ان تصير موجودة فاذا الماهيات تشترط فيها وجودها او عدمها او وجود سببها
استحال عروض الامكان لها فاما اذا اخذت لا بشرط شيء اصلا والتفت اليها من حيث هي هي فحينئذ
يصح الحكم بالامكان عليها لانها من حيث هي هي لا يلزم من فرض وجودها ولا من فرض وجودها ولا من
فرض وجودها ولا من فرض عدمها محال اصلا فان قيل كون شيء ممكنا غير معقول فان الماهية من حيث
هي هي لا يمكن وصفها بالامكان لان الامكان وصف اضافي والامور الاضافية انما تعقل بين امرين
فالامر الواحد مما يستحيل عروض الامكان له والوجود ايضا امر واحد فيستحيل عروض الامكان لها واذا
استحال وصف كل واحد من هذه الثلثة بالامكان له والنسبة الحاصلة بينهما امر واحد فيستحيل عروض
الامكان لها واذا استحال وصف كل واحد من هذه الثلثة بالامكان استحال وصف المجموع به ايضا و
استحال وصف المفردات بالامكان لان الامور الاضافية لا تعرض للمفردات ومتى استحال وصف
المفردات بالامكان استحال وصف المركبات به لان المركب عبارة عن مجموع تلك المفردات وجملة

ما بينا في باب الماهية من ان الماهيات المعززة مجعولة. **الفصل الثاني في اقسام الممكنات** الممكن
ينقسم الى ما يكون ممكن الموجود في ذاته والى ما يكون ممكن الوجود لغيره فهو ممكن الوجود في ذاته ولا ينعكس
فانه ربما يكون ممكن الوجود في ذاته ولا يكون ممكن الوجود لشيء بل اما واجب الوجود لغيره كالصور والاعراض
او ممتنع الوجود لغيره كالجواهر القائمة بانفسها ثم ان ما يكون ممكن الوجود في ذاته فاما ان يكون امكان
وجوده كافيا في حصوله عن علته وان لا يكون هذا الكلام يستدعي زيادة تلخيص وهو ان نقول انك
ستعرف ان الممكنات مستندة في وجودها الى سبب واجب الوجود بذاته وواجب الوجود من جميع جهاته
وكل ما كان كذلك استحال ان يخص بعض المستعدات بالفيض دون بعض بل يجب ان يكون عام الفيض
وان يكون اختلاف الفيض لاجل اختلاف الاستعداد في القوابل ثم ان الممكنات امكانا في انفسها
وماهياتها فان ذلك الامكان كافيا في فيضان الوجود عن واجب الوجود عليها وجب ان يكون موجودة
وان لا تختص وجودها بحين دون حين وان لم يكن ذلك الامكان الاصلي كافيا بل لا بد من حصول
شروط اخر حتى يستعد لقبول الوجود عن واجب الوجود كان لمثل هذا الشيء امكانات احدها الامكان
العائد الى ماهيته وهو كونه بحال لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محال والثاني الاستعداد
التام وهو يحصل باجتماع الشرائط يكون سابقة سبقا زمانيا على وجود الحادث والا يكون والحادث معها
فلا يكون الحادث حادثا هذا خلف والاستعداد التام في مثل هذه الاشياء انما يكون بحدوث حوادث سابقة
عليها وستعرف بعد ان الحوادث لا يمكن حدوثها الا عند حركة تقرب عللها اليها بعد بعد بعدها عنها ثم انه لا بد لتلك
الحوادث من محل ليصير المحل بسببها تام القبول للحدث بعده وذلك هو المادة. **الفصل التاسع في ان**
الامكان بسبب الى الحكماء اتفقوا على ان الامكان هو المحوج الى السبب وبيانه ان الشيء اذا كان يمكن ان
لا يكون وكان الجانبين بالنسبة اليه على السواء استحال ان ترجح احدهما على الآخر لا لسبب ثم بانه يدعي العلم
البديهي في هذا المقام وتارة يذكر الحجة عليه بانه لو ترجح لكان ذلك الطرف به اولى من الطرف الآخر
وذلك ينقض فرضنا ان كلا الطرفين بالنسبة اليه على السواء ومن الجدليين من يزعم ان الامكان غير محوج
الى السبب فلنذكر ما يمكن ان يقال من جانبهم فان لهم ان يقولوا العلم بان الشيء اذا كان نسبة الوجود
اليه كنسبة العدم فانه لا يترجح احدهما على الآخر الا لسبب اما ان يكون اوليا او ان يكون مكتسبا لا جائز ان
يجعل اوليا لانا اذا عرضنا على العقل هذه القضية وقولنا الواحد نصف الاثنين لم نجد العقل القضية الاولى في

قوة القضية الثانية والقضايا فلان اكثر فرق العقلاء التزموا وقوع الممكن لا عن سبب وما كان كذلك
لم يكن من الاوليات وبيانه ان بعضهم يقول الله سبحانه فعل العالم في وقت معين دون سائر الاوقات
لا لمرجح يخص به ذلك الوقت وبعضهم يقول الله خصص الافعال باحكام مخصوصة من الوجوب والحظر
والحسن والقبح من غير ان يكون في تلك الافعال ما يقتضي تلك الاحكام ولان الهارب من السبع
اذا عن له طريقان متساويان من جميع الوجوه فانه يرجع الى عرضه فانه يختار احدهما دون الآخر لا لمرجح
وكذلك المخير بين احد رغيفين متساويين من كل الوجوه ومن الناس من يقول في بعض
الاحكام التي يختص بها احد المتماثلين دون الآخر انه لا يعلل لانه باي شيء علل فسد ومنهم من يقول
الذوات باسرها متساوية في الذاتية ثم ان بعضها يختص بصفة معينة دون سائر الصفات لا لامر واذا
كان وقوع الممكن لا عن السبب امرا قد ذهب اليه جمع كثير من العقلاء فكيف يجعل ذلك من الاوليات
وان جعلوه نظريا فلا بد من البرهان وقولكم انه لو ترجح من غير سبب لكان ذلك مناقضا لقولنا ان
الطرفين بالنسبة اليه على السواء فنقول هذه مغالطة لان المعني بقولنا ان الطرفين بالنسبة اليه على السواء
انه ليس فيه اقتضاء الوجود ولا اقتضاء العدم وذلك يناقضه اسنادنا ترجيح احد الطرفين بالنسبة اليه على
انه ليس فيه على الآخر اليه فاما اذا لم نسند ذلك الترجيح الى شيء اصلا لم يكن ذلك مناقضا لما قلنا
ثم الذي يدل على ان الامكان غير محوج الى السبب وجوه ثلثة الاول ان الحاجة لو تحققت لكانت امرا
ثبوتيا في الخارج وذلك محال فيستحيل ثبوت الحاجة بيان انها لو ثبتت لكانت امرا ثبوتيا لانها نقيض
اللاحاجة امر عدمي فالحاجة التي تناقضها يكون امرا وجوديا وبيان استحالة كون الحاجة امرا ثبوتيا وجوه ثلثة
اما اولا فلانها ان الامكان امر عدمي فلو عللنا الحاجة به لزم تعليل الامر الوجودي بالامر العدمي وهو محال
لانه لو جاز ذلك لجاز مثله في كل الممكنات واما ثانيا وهو ان الحاجة سابقة على الوجود فلو كانت الحاجة
وصفا ثبوتيا لكانت ثابتة للماهية قبل وجودها فيكون ثبوت الوصف للموصوف سابقا على وجود الموصوف
هذا خلف واما ثالثا وهو ان الحاجة لو كانت ثبوتية لكانت في الثبوت مساوية لغيرها في الامور التي
وفي الماهية مغايرا لها فيكون ثبوتا زائدا على ماهيتها لحصول وجودها لانها ليس بالوجوب والا لكان واجبا
لذاته وهو محال لاستحالة ان يكون الوصف الاضافي في المفتقر في تقومه الى ما ليس بواجب واجبا
فاذا يكون ممكنا لذاته فيكون ماهية الحاجة في الاتصاف بالوجود محتاجة الى مؤثر الكلام عليها الى غير النهاية

وصح عليهما ايضا عدم الايجاب مع ان الايجاب اولى بهما من عدم الايجاب وذلك يدل على ما قلنا
والحكما اتفقوا على ان من العلل ما اقتضا وه المعلول لايتا اكثري لا دايم مثل طبيعة الارض فان اقتضاها
للسفل اكثري لانها قد تمتنع عنه بما رمي حجر الى فوق ما اوردناه الثالث ان الماهيات امور متعينة فامّا
ان يكون فيها اقتضاء الوجود واقتضا العدم اوليس فيها اقتضا واحد منهما وهذا الاخير يوجب صحة خلوها
عنهما واما القسم الاول فلا يخلو اما ان يقتضي بكون الماهية تقتضيهما جميعا او تقتضي احدهما والاول ظاهر
البطلان والثاني لا يخلو اما ان تقتضي احدهما لا بعينه او بعينه والاول باطل لان الماهية المعينة في
نفسها لابد وان يكون مقتضية لشي معين اذ المبهم يمتنع ان يكون له حصول فان من المستحيل بان
يكون في الوجود شي هو في نفسه غير معين واذا استحال حصول المبهم في نفس الامر استحال ان يكون الماهية
مقتضية له فثبت ان كل ماهية فانها تقتضي احد الطرفين بعينه مع انه يصح طريان الطرف الآخر عليه
وذلك هو الاولى ولمن انكر ذلك ان يتمسك بامور الاول ان تلك الارجحية اما ان يعتبر فيها عدم السبب
المعدم او لا يعتبر ذلك فان اعتبر ذلك فيها لم يحصل ذلك الرجحان الا عند اعتبار عدم ما يقتضي العدم
فيكون هو لما هو لا يقتضي الرجحان وان لم يعتبر فيها ذلك فسوا تحقق عدم السبب المعدم او لم يتحقق فان
ذلك الرجحان حاصل واذا كان الرجحان حاصلا عند تحقق السبب العدم لم يكن ذلك السبب قويا على
اعدامه فيكون الوجود ممتنع الزوال عنه من كل الوجوه فيكون واجب الوجود وهذا خلف فظهر ان كل ما صح
عليه الوجود والعدم بالنسبة اليه سواء الثاني ان الماهية لو كانت اولى بالوجود لم يتخلف عنها الوجود الا
لما ينافي ذلك الوجود ومعلوم ان كل ما وجوده يكون منافيا لوجود الشي كان وجود ذلك الشي ايضا
منافيا لوجوده لان المنافاة لا تحقق الا من الجانبين فهذه الاشيا المتنافية لا تخلو من ان يكون البعض
اقوى من البعض اقوى في اقتضاء الوجود او لا يكون فان كان البعض اقوى من البعض اقوى من البعض
فتلك القوة امر لازم للماهية لنفسها لا لغيره وذلك لضعف ايضا كذلك فيستحيل ان تغلب القوي
ضعيفا الضعيف قويا فحينئذ متى القوي موجود وممتنع الزوال لانه لو عدم لكان عدمه لاجل وجود
معارضه ومعارضه اضعف منه فلا يوجد مع وجوده ان لو وجد مع وجوده كان اقوى منه فاذن القوي
يكون دايم الوجود ممتنع الزوال والضعيف يكون دايم العدم ممتنع الحصول هو والاول الواجب
والثاني هو ممتنع فحينئذ يخرجان عن حقيقة الامكان واما ان كان متساويين في القوة والضعف

المطلوب
فلم يمكن اندفاع احدهما بالآخر اولى من اندفاع الآخر به فلا يحصل الترجيح الا لامر وحينئذ يحصل التساوي
فاما قول الشي قد يكون اولى بالعدم فهو ممنوع اما الحركة فالذي يمكن ان يقال عليها ان اثبت الجز
الذي لا يتجزى فلابد وان تزعم ان الحركة عبارة عن اول حصول الجوهر في الجز الثاني ومعلوم ان ذلك
الحصول الممكن ان يبقى فليس الاولى به العدم وان نفسا الجز الذي لا يتجزى وجب ان نقول ان
العلة
من اول المسافة الى منتهاها ليس العدم اولى لها بل استمرارها ممكن كما ان انقطاعها ممكن وقوله
عند
قد يتخلف عنها المعلول مع انه بها اولى والا انه بها اولى بل الاولوية انما تحصل
اجتماع الشرائط بالكلية وهناك تحصل الوجوب وقوله الماهية متعينة فمقتضاها معين فنقول عدم
عدمي
الخلو عن الوجود والعدم امر متعين وذلك هو المقتضي فان قالوا قد جعلتم الحقيقة مقتضية لامر
فنقول واي مانع يمنع من كون الحقيقة مقتضية لبعض السلوب الفصل الحادي عشر في الممكن لم
يعدم وجوده
ولعدمه لم يضعف بانه ان الممكن مع السبب اما ان يكون حاله هو لا مع السبب او لا يكون كذلك والاول
المتعددة
باطل لانه لو كان كذلك لم يكن السبب سببا هذا خلف وان كان مخالفا لتلك الحالة المتقدمة
وقد كان لا مع السبب على حد التساوي فمع السبب خرج عن التساوي وصار احد الطرفين اولى
فنقول الطرف المرجوح ممتنع الوقوع لانه حين ما كان مساويا ولم يكن مرجوحا كان ممتنع الحصول
فحين ما كان مرجوحا لان يكون اقوى في امتناع الحصول كان ذلك اولى ومتى صار الطرف
المرجوح ممتنع الحصول له الخروج عن طرفي النقيض فان قيل الممكن متردد بين الوجود والعدم لا بين
الوجوب والامتناع فكيف جعلتم الوجوب سابقا على الوجود فنقول ان الممكن وجود بين احدهما
له بعد وجوده وذلك لما عرفت من الشي بشرط وجوده يكون واجب الوجوب استحال ان يعرض له
الآخر قبل وجوده وذلك لما بينا لانه لما لم يخرج عن حد التساوي ولم يدخل في حد الوجوب استحال
ان يعرض له الوجود لكن لما كان الوجود والعدم غايتي هذا الوجوب والامتناع صح ان يقال الحقيقة
مترددة بين العدم والوجود لا بين الوجوب والامتناع فان قيل الوجوب وصف ثابت فيستدعي
موصوفا ثابتا فلو كان الوجوب سابقا على الوجود لكان ثبوت الصفة سابقا على ثبوت الموصوف
فنقول اما ان الوجوب بل هو وصف ثبوتي ام لا فقد سبق وبتقدير كونه ثبوتيا فهو امر عرض للفاعل
في تاثيره في الفعل اي الفاعل يصير بحكم ما عليه يجب ان يصدر عنه ذلك الفعل والفاعل سابق لوجوده

على العقل فلا بأس ان يوصف بهذا الوجوب **الفصل الثاني عشر في ان الامكان وصف لازم للممكنات**
برهانه ان امكان الممكنات اما ان يكون واجبا او ممكنا فان كان واجبا فالممكن ابدا ممكن بالضرورة
فاذا الممكن في وقت ممكن في كل وقت وان كان ثبوت الامكان الممكن ممكنا فامكان الامكان حاصل
وهو مستلزم للامكان ثم ان امكان الامكان كان واجبا فقد حصل المطلوب والا فالكلام فيه كالكلام
في الاول فيتسلسل وايضا فان كان الامكان جائزا فانه لا يوجد الا بسبب لكن السلب لا يؤثر فيه
الا بعد كونه ممكنا في نفسه فاذا الشيء يكون ممكنا هذا خلف فاذن الامكان دائما ثابت للممكنات وقد عرفت
ان الامكان محوج الى السبب فاذن حاجة الممكنات الى السبب دائما ثابتة ومما بقي من مباحث الامكان
ان تعلم ان الامكان في الممكنات وصف مشترك وكل ما دل على كون الوجود مشتركا فلا نطول بالاتيان
واعلم انك متى تممت ما اوردناه في الوجوب والامكان ههنا الى ما اوردناه في المنطق لم تجد شيئا
من مباحث هذا الباب خارجا وبالله التوفيق **الباب الخامس في القدم والحدوث** برهانه ان امكان
الممكنات اما ان يكون واجبا او ممكنا فان كان واجبا فالممكن ابدا ممكن بالضرورة فاذا الممكن وفيه فصول
خمسة **الفصل الاول في بيان حقيقتهما** الحدوث يقال على وجهين احدهما بالقياس وهو الشيء الذي يكون ما مضى من
زمان وجوده اقل مما مضى من زمان وجود شيء آخر والثاني الحدوث المطلق وهو ايضا على وجهين الزماني
ومعناه حصول الشيء بعد ان لم يكن له وجود في زمان سابق وبهذا التفسير لا يعقل حدوث اصل الزمان
لان حدوثه لا يتقرر الا اذا استقر زمان عدمه فيكون الزمان معدوما عند ما فرض معدوما هذا خلف والثاني
الغير زماني وهو ان لا يكون وجود الشيء مستندا الى ذاته بل الى غيره سواء كان ذلك الاستناد
مخصوصا بزمان معين او كان مستمرا في كل الزمان وهذا هو الحدوث الذاتي واما القدم فيقال على وجهين احدهما
بالقياس وهو الشيء الذي يكون ما مضى من زمان وجوده اكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر والآخر
القديم المطلق وهو ايضا على وجهين احدهما بحسب الزمان وهو الشيء الذي لا اول لزمان وجوده والزمان
بهذا المعنى ليس بقديم لان الزمان ليس له زمان والآخر بحسب الذات وهو الشيء الذي ليس لوجوده ابتداء
مبدأ به وجب والقديم بهذا المعنى مرادف للواجب

والمذكور فيه براهين الاول ان كل ممكن فانه لذاته يستحق العدم ومن غيره يستحق الوجود وبالذات اقدام
مما بالغير فالعدم في حقه اقدم من الوجود تقدما بالذات فيكون محدثا حدوثا ذاتيا وفيه نظر وهو انه لا نسلم

يقال الممكن يستحق العدم من ذاته فانه لو استحق العدم من ذاته لكان ممتنعا لا ممكنا بل الممكن لا يصدق
عليه انه ليس من حيث هو هو موجود ولا يصدق عليه انه من حيث هو هو ليس بموجود والفرق
بين الاعتبارين قد عرفته مما مضى بل كان الممكن يستحق الوجود من وجود علته فانه يستحق العدم من عدم
علته واذا كان استحقاقه للوجود والعدم من الغير ولم يكن واحد منهما من مقتضيات الماهية لم يكن لاحدهما
تقدم على الآخر فاذا لا يكون لعدمه تقدم الذاتي على وجوده ولعل المراد من هذه الحجة هو ان الممكن يستحق
من ذاته لا استحقاقية الوجود والعدم وهذه اللااستحقاقية وصف عدمي سابق على الاستقرار فيتقرر الحدوث
من هذا الوجه الثاني قالوا لكل فان ماهيته مغايرة لوجوده وكل ما كان كذلك استحال ان يكون وجوده
من ماهيته والا لكانت الماهية موجودة قبل كونها موجودة فاذا لا بد وان يكون وجوده مستفادا من الفاعل
وكل ما وجوده مستفاد من غيره كان وجوده مسبوقا بغير بذات وكل ما كان كذلك كان محدثا بالذات
وقد عرفت ما في هذه الحجة من الايجاب **الفصل الثالث في ان الحدوث هل يكون سببا للحاجة** اكثر المتكلمين ذهبوا
اليه والحكماء ينكرونه لان الحدوث هو مسبوقية وجود الشيء بالعدم وهي صفة لاحقة لوجود الشيء ووجود الشيء
متأخر عن تأثير العلة فيه وتأثير العلة فيه متأخر عما لاجله احتياج الى المؤثر فاذن يمتنع ان يكون الحدوث
علة الحاجة او جزء العلة والا لكان متقدما على نفسه بمراتب وذلك محال والحكماء يوافقون على ذلك ثابتا بان
الامكان يحوج الى السبب وذلك بان قالوا لا شك في احتياج المحدث الى السبب وذلك الاحتياج لسبب
اما للامكان واما للحدوث لانا لو قدرنا ارتفاعهما بقي الشيء واجبا قديما وهذا الشيء لا يكون محتاجا الى
واذا ثبت ان هذه الحاجة اما للامكان واما للحدوث وقد بطل بما ذكرنا كون الحدوث محوجا ثبت
ان المحوج هو الامكان **الفصل الرابع في ان الحدوث هل هو كيفية زائدة على وجود الحادث ام لا** اعلم انه ليس حدوث الحادث الى
هو وجوده الحاصل في الحال والا لكان كل موجود حادثا ولا العدم السابق من حيث هو عدم والا لكان
كل عدم حدوثا بل الحدوث هو مسبوقية الشيء بالعدم كيفية زائدة على الوجود على الوجود والعدم فان
قيل تلك الكيفية هي حادثة ام لا فان كانت حادثة فحدوثها زائد عليها فيتسلسل وان لم يكن حادثا
وجب ان يكون حدوث الحادث قديما هذا محال فنقول كما ان الوجود موجود بذاته فالحدوث
حادث بذاته وتمام تقريره ما مضى في الفصل **الفصل الخامس في ان الحدوث الزماني مشروط بتقدم المادة والزمان**
اما المادة فلان كل محدث فقد كان قبل حدوثه ممكن الوجود وهذا الامكان ليس هو العائد الى

القادر لانا اذا قلنا القادر صح منه ايجاد المحال فلو قيل لنا لما اذا صح منه الفعل الممكن ولم يصح منه
الفعل المحال قلنا لان الممكن في نفسه صحيح الوجود والمحال في نفسه ليس بصحيح الوجود وكان الكلام
حسنا منتظما ولولا ان الصحة العائدة الى ذات المقدور مغايرة للصحة العائدة الى القادر فنقول
للصحة العائدة الى ذات الممكن امر ثبوتي كما سبق فلا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا والاول باطل
الامكان امر نسبي اضافي فلا يكون جوهرا فاذا عرض فلا بد له من محل ومحله ان كان حادثا احتاج الى محل
آخر ولزم التسلسل وهو محال فاذن لا بد من محل قديم وهو الهيولى ان كل محدث مسبوق بمادة فيها امكان
وجوده وذلك المحدث قد يكون تارة فيها كالصور وتارة منها كالنفوس الناطقة وهذا البرهان فيه اشكالات
استقصاها في باب الامكان واما بيان ان كل محدث فهو مسبوق بالزمان فسياتي في باب الزمان
واعلم ان اعظم المباحث في الحدوث والقدم ان الحادث هل يكون شرطا للحاجة الى المؤثر وان القدم
الزماني هل يكون مانعا من ذلك ام لا وحق الكلام فيه الى الكلام في حدوث العالم وقدمه فهو من اعظم
المباحث ونحن اخرنا الكلام فيه الى باب العلة والمعلول لانه بذلك الموضع اليق وهذا آخر الكتاب
وبالله التوفيق الكتاب الثاني في احكام الجواهر والاعراض والكلام فيه مرتب على مقدمة وجملتين
اما المقدمة ففي بيان حقيقة الجوهر والعرض واحكامها الكلية وفيها فصول الفصل الاول في تحقيق
ماهية الجوهر والعرض اعلم ان كل موجود فاما ان يكون في شيء واما ان لا يكون في شيء ولفظ في وان كانت مستعملة
في معان كثيرة بالاشتراك والتشابه كما يقال للشيء انه في الزمان او في المكان او في العرض او في الحق
او في الكل او في الجزء الا انا نريد هاهنا ان يكون الشيء مختصا بشيء آخر ويكون ساريا فيه بحيث يكون
الاشارة الى احدهما اشارة الى الآخر تقديرا وتحقيقا ومع ذلك يكون باعثا وحينئذ ومع ذلك يكون
يسمى الباعث حالا والمبعوث محلا ولما كان الحال والمحل لا يعقل ان الا اذا كان كل واحد منهما مغايرا
الصاحبه فلا بد ان يكون لاحدهما احتياج الى صاحبه والا لم يتوقف وجود الموجود منهما على الآخر والا لما
حصل ذلك الحلول فاما ان يكون المحل سببا لوجود الحال واما ان يكون الحال سببا لوجود المحل
فالمحل يسمى هيولى والحال يسمى صورة وان كان المحل سببا لوجود الحال فالمحل يسمى موضوعا والحال
يسمى عرضا فالموضوع والهيولى يشتركان اشتراك الاخصين تحت الاعم وهو المحل والصورة والعرض يشتركان
اشتراك الاخصين تحت الاعم وهو الحال وينبغي ان تعلم ان الشيء اذا كان اعم من غيره فسلب ذلك العام

وان كان ذلك تنبيها للشيء ... الى الذوات

اخص من سلب ذلك الخاص فلما ان اللون اعم من السواد فعدم السواد اعم من عدم اللون فانه لا يصدق ان
هذا الشيء غير ملون الا ويصدق انه ليس باسود وقد يصدق انه ليس باسود وان كذب انه غير ملون
فاذا الاسود اعم من اللاملون واذا عرفت ذلك فنقول شرط الجوهر ان لا يكون في موضوع اعم من ان لا يكون
في المحل لان الموضوع اخص من المحل فيكون سلبه اعم من سلب المحل فالجوهر هو الموجود في موضوع واذا
عرفت هذه القاعدة فنقول الجوهر اما ان يكون في محل واما ان لا يكون في محل والذي يكون في المحل الصورة
الجسمانية والذي ليس في المحل فلا يخلو اما ان يكون محلا لشيء متقوم به او لا يكون فان كان محلا فهو الهيولى
وان لم يكن محلا فلا يخلو اما ان يكون مركبا من الهيولى والصورة وهو الجسم واما ان لا يكون وحينئذ لا يخلو
واما ان يكون له علاقة بالجسم التدبير والتحريك وهو النفس واما ان لا يكون وهو العقل فهذا تحقيق القول في
الجوهر والعرض وهو كاف في هذا الباب الا انا نورد الرسمين المشهورين للجوهر والعرض اقتداء بالمتقدمين
العرض هو الموجود في شيء غير متقوم به لا كجزء منه ولا يصح
قوامه دون ما هو فيه فهذه قيود اربعة الاول قولنا في شيء وذلك لان العرض الواحد يمتنع ان
يوجد في اشياء بل لا وجود له الا في شيء واحد فان قيل انه يبطل بالعدد فانه عرض مع انه موجود لا محالة في
اشياء كثيرة وكذلك معنى الكلية وكذلك الاضافات فانها موجودة في المضافين فنقول انه ليس يجب
ان يكون موضوع العرض واحدا من جميع الوجوه بل يجب ان يكون واحدا من حيث هو موضوع وان كان
فيه كثرة من جهة اخرى فاما الموضوع الذي العشرية ليس موضوعا لها من حيث هي امور حتى يكون كل
واحد منها حاملا للعشرية بل مجموع واحد وهو الحامل للصورة النوعية للعدد وبهذا القول في الكلية ولو كان
ان نقول والاشكال عائد في كيفية عروض تلك الوحدة واما الاضافة فنعلم ان كل واحد من المضافين
مختص بامر لا يوجد في صاحبه فان قيل الكل ما هو كل موجود في الاجزاء لا في آحادها بل في مجموعها والمجموع
من حيث هو ذلك المجموع امر واحد فالكل من حيث هو كل موجود في شيء لا في اشياء فيلزم ان يكون
الكل عرضا فنقول هذا باطل لان نسبة الكل يعني الى الاجزاء اما ان يكون الى كل واحد واحد
من الاجزاء فيكون كل واحد واحد من الكل كلا وهذا خلف واما ان يكون الى مجموع الاجزاء وذلك ايضا
ممتنع فان الكل هو نفس مجموع الاجزاء الا انه في مجموع الاجزاء لا انه في مجموع الاجزاء واعلم ان قولنا
الموجود في شيء يفرق بين وجود العرض في الموضوع وبين وجود الكليات في الجزئيات كالجنس في انواعه

والنوع في اشخاصه فانها غير موجودة في شي بل في اشياء العقد الثاني قولنا غير متقوم به وهو احتراز عن وجود الصورة
في المادة فان المادة متقومة بها فلا جرم لم يكن عرضا وقال بعضهم العرض هو الموجود في شي متقوم بنفسه
وهذه عبارة فاسدة لان العرض كما سيظهر يجوز قيامه بالعرض والعرض الذي هو المحل غير متقوم بنفسه وهذه
عبارة فاسدة لان العرض والابصار العرض جوهرا بل هو غير متقوم كالجل فيه فالاولى في العبارة ما ذكرناه
العقد الثالث قولنا لا كجزء منه وهو احتراز عن وجود الجزء في الكل ووجود الجنس في النوع والنوع في الشخص والصورة
في المركب والمادة في المركب فان هذه كلها امور موجودة في اشياء هي اجزاء لها وكذلك وجود النوع
في عموم الجنس فان النوع جزء من عموم الجنس فيكون النوع الموجود في الجنس موجودا في جزئه واما وجود العرض
في الموضوع فبخلاف ذلك العقد الرابع قولنا ولا يصح قوامه دون ما هو فيه فالمعني به انه يمتنع وجود ذلك
الشخص عما هو ذلك الشخص في ذلك المحل المعين فان كان هذا الامتناع ليس لوجوده الخاص بل الامر
اخر عرض له في ابتدا تكونه فصار لاجله بحيث يمتنع انفكاكه عما هو فيه فذلك لا يوجب كونه عرضا وبهذا
يقع الفرق بين وجود العرض في الموضوع ووجود الجسم في المكان وفي الزمان وفي الوضع وكون الشي
في الغاية مثل كون الانسان في السعادة وكون المادة في الصورة وذلك لان الجسم قد يفارق مكانه
وزمانه وعرضه الانسان غايته مع بقاء جسميته وانسانيته وكذلك المادة قد تفارق بعض صورها مع بقاء
وجودها متقومة بحسب صورة وصورة فان قيل الجسم وان كان يفارق المكان والزمان الا انه
لا يفارق المكان والزمان المطلقين وكذلك لا يفارق العرض المطلق فما الفرق بينه وبين كونه
في الموضوع فنقول ان معنى قولنا ولا يمكن مفارقته عما هو فيه هو ان الشي وشخصيته يقتضي ذلك
وجود الجسم في الزمان والمكان المطلقين لان الامور الكلية لا وجود لها في الخارج
وفي الخارج امتنع ان يوجد الجسم فيه في الخارج وكلامنا في كون العرض في الموضوع
واذ بينا على ان بعض الاجسام يمتنع وجوده في المكان وهو لزوم الانفعي وكذلك
في الان لا يكون حاصلا في الزمان فان قيل الاجسام الابداعية يمتنع عليها
الخاصة فليكن اعراضها فنقول الفرق هو ان الاعراض انما تتخصص بسبب موضوعاتها المعينة
فليس تشخصها لخصوصها في تلك الاحيان فان نوعها في شخصها فالمشخص لها هو طبيعة نوعها
في تلك الاحيان تابع تشخصها فان قيل يبطل ما ذكرتموه بمواد الاجرام الفلكية موجود في صورها

متحصله القوام وليست ايضا جزءا منها ولا يصح قوام تلك المادة دون ما هي فيه وهي تلك الصورة فنقول
لا نسلم ان المادة يصح ان يقال لها انها في الصورة لانا ذكرنا ان معنى في هو ان يكون ما عنا
للمحل والمادة لا تنعت الصورة بل بالعكس الفصل الثالث في رسم الجوهر الجوهر هو الموجود لا في موضوع
فان قيل يلزم ان يكون الاله تعالى جده جوهرا وايضا فلان الجوهر الكلي موجود في الموضوع فنقول اما
تفسير قولنا انه لا في موضوع فهو انه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وتحقيق ذلك هو انه الوجود لا في
موضوع قد يعنى به الشي الحاصل في الخارج مع انه ليس في موضوع وهذا لا يصدق الا اذا كان موجودا في
الخارج لكان لا في موضوع وهذا المعنى يصدق سواء كان في الخارج او لم يكن مثاله يقال والسكين انه قاطع
فان عني به انه في الحال قاطع فان ذلك يكذب عليه عند ما لا يكون قاطعا وان عني به انه الذي يكون
بحيث يقطع اذا وجد المنفعل فذلك يصدق عليه سواء كان قاطعا بالفعل او لم يكن ونحن اذا قلنا
للجوهر انه الموجود لا في موضوع عنينا به المعنى الثاني والا لما امكننا ان نحكم على شي بانه جوهر الا اذا علمنا
وجوده في الخارج وليس كذلك واذا تحقق ذلك فنقول اما الصور الكلية الموجودة في الاذهان فهي
وان كانت عند ما تكون ذهنية فهي في موضوع الا انه يصدق عليها انها لو كانت في الخارج لكانت
لا في موضوع فحينئذ تكون جوهرا واما الباري تعالى فلا يصدق هذا المعنى عليه لان هذا انما يتحقق اذا كان
للشي ماهية مغايرة للوجود حتى يحكم عليها بانها عند عروض الوجود لها تكون لا في موضوع وذلك كاذب
على الباري وهذا الجواب مبني على ان اسم الباري تعالى نفس ماهيته الفصل الرابع في ان الجوهر مقول
على ما تحته قول اللوازم الاكثرون على انه محمول على ما تحته حمل المقوم المقول في جواب ما هو
انواعه والاقلون على انه محمول حمل اللوازم الغير المقومة والحق مع الاقلين
ضعيفة فلنذكرها ثم نبين ضعفها ثم نردفها بالحجة الحقة فيه فنقول تمسكوا بوجوه حجة
الجوهر الموجود لا في موضوع والموجود غير داخل في شي من الماهيات ولا في موضوع
لكونه سلبيا واذا لم يكن دخول واحد منهما في الماهية لم يجز ذلك ايضا عند تعدد احد
كان الجوهر جنسا وهو مقول على واجب الوجود فيكون لواجب الوجود جنس
والفصل الثالث لو كان الجوهر جنسا وهو مقول على العقول والنفوس لكان
بفصل مقوم لها فيكون المعلول الاول مركبا فيكون قد صدر عن واجب الوجود الاحد

اكثر من الواحد الرابع لو كان الجوهر جنسا لكان اقل احواله ان يكون مقولا على تحته بالتواطؤ وليس
كذلك فان الجوهر المفارق اولى بالجوهرية والاستغناء عن الموضوع من الاجسام وهي اولى بالجوهرية
من الهيولى الى مس كليات الاجسام مساوية لجزئياتها في الماهية فلو كانت الجوهرية من الامور
المقومة لكانت مساوية لها فيها وهو باطل فنقول اما الوجه الاول فهو مبني على ان المفهوم من رسم الجوهر
انه الذي يحصل وجوده مع ذلك لا يكون في موضوع وقد بينا انه ليس المراد ذلك بل هو الذي لو تحقق
بالوجود الخارجي كان رها عن الموضوع واما الثاني فمحله ما بينا ان الجوهر على الوجه المذكور لا يتناول وجوب
الوجود واما الثالث فهو ما بينا انه ليس اتحاد النوع هو ان يوجد الجنس ويوجد الفصل ثم ينضم احدهما الى الاخر
بل اتحاد الجنس هو بعينه اتحاد النوع الا انه مغاير له وايضا فثبت ان اتحاد الجزء الجنسي متقدم
على النوع لكن المؤثر يؤثر في الفصل المؤثر في تقويم الجنس فيكون تاثيره في الجنس بوساطة الفصل وذلك
الاستحالة فيه من البسيط وايضا فالحق عندنا انه لا استحالة في صدور اكثر من الواحد عن البسيط واما الرابع
فمحله انه ليس بعض الجوهر اولى بالجوهرية من بعض بل بعضها اولى بالوجود الخارجي من بعض وقد قلنا في ان
الوجود الخارجي ليس داخلا في مفهوم الجوهرية لا تفاوت فيها بالتقدم والتاخر واما التقدم والتاخر فيها
ان الى الوجود وهذا كما قلنا في الاعداد فان الناقص متقدم في الوجود الزائد لكن ذلك التقدم
لما لم يكن في العددية بل في الوجود لم يقدح ذلك في كون العدد جنسا فانه ليس كون الثلاثة عددا اجل من كون
الاثنين عددا وان كان كون الثلاثة موجودا لكون الاثنين موجودا واما الخامس فمحله ما بيناه واذا عرفت
ضعف هذه الادلة فلنذكر المعتمد وهو اربعة الاول الجوهر لو كان جنسا لكانت الانواع الداخلة فيه بعضها
عن البعض بفصول فتلك الفصول اما ان يكون في ماهياتها جواهر او لا يكون فان لم يكن كانت اعراضا
وذلك محال لان العرض قوامه بالجوهر وما يتقوم بالشيء لا يمكن مقوما له فتعين ان يكون جوهرا فنقول
الجوهر عليه اما ان يكون قول الجنس اول اللوازم فان كان قول الجنس كان الفصل مساويا للنوع في التقوم
بطبيعة الجنس فيحتاج الى فصل آخر فلزم التسلسل وان كان مقولا قول اللوازم الخارجة فذلك
المطلوب الثاني ان النفس الانسانية جوهر مجرد قائم بنفسه وسيدل على ان علمها بنفسها لا يمكن
ان يكون مكتسبا والحكماء اتفقوا على ذلك بل زعموا ان علمها بنفسها هو نفس نفسها وذاتها واذا كان
كذلك ثبت ان الجوهرية غير داخلة في ماهيتها بل هي من جملة لوازمها فان قيل هب ان علم الانسان

وجود نفسه غير مكتسب لكن لم لا يجوز ان يكون علمه بماهية نفسه مكتسبا والجوهرية غير معتبرة لوجود النفس بل لماهيتها
واذا كان العلم بماهيتها مكتسبا جاز ان يكون العلم بجوهريتها مكتسبا فنقول هذا باطل على اصول الحكماء
لانهم اتفقوا على ان علم الانسان بنفسه هو نفس نفسه فانه لو زاد على نفسه لوجب ان يكون
في نفسه صورة مساوية في نوعها لنفسه ويلزم منه اجتماع المثلين وهو محال واذا كان كذلك
كذلك وجب ان يكون علمه بحقيقته هو نفس حضور حقيقته فاذا علم الانسان بحقيقته يجب ان يكون
حاضرا ابدا واذا كان كذلك توجه الالزام الثالث انا اذا قلنا الجسم انه جوهر فههنا امور ثلاثة احدها
استغناؤه عن الموضوع والثاني كون ماهيته علة لذلك الاستغناء بشرط الوجود والثالث الماهية
التي عرضت لها هذه العلية فان فسرنا الجوهر بالاستغناء عن الموضوع لم يكن جنسا لان الاستغناء
عن الموضوع معنى سلبي وان فسرنا بكون الماهية علة لذلك الاستغناء بشرط الوجود لم يكن ذلك ايضا
معنى جنسيا لان علية الماهية لحكم من الاحكام امر لحق الماهية بعد تمام تحققها فان الشيء ما لم يتحقق ماهيته
استحال ان يصير ماهيته علة الشيء آخر هذا ان سلمنا ان كون الماهية علة لهذا الحكم امر ثبوتي مع ان الحق
ان ذلك لا يمكن ان يكون امرا ثبوتيا لانه لو كان اقتضاء العلة معلولها وصفا ثبوتيا زائدا عليها
لكان اقتضاؤها كذلك الوصف الثبوتي ايضا زائدا عليها ولزم التسلسل ومع القول بجوازه فالمقصود
حاصل لانا نقول هذه الماهية بل تقتضي ماهي هي امرا او لا تقتضي فان لم تقتض كان ذلك اخراجا
للماهية عن العلية وان اقتضى لم يكن بين الماهية وبين ذلك المقتضي متوسط والا لكان ذلك
المقتضي مقتضيا للمتوسط والا للماهية مع انا فرضناه مقتضيا للماهية هذا خلف فثبت ان كون الماهية
علة للاستغناء يمتنع ان يكون وصفا ثبوتيا فضلا عن ان يكون معنى جنسيا واما ان فسرنا الجوهرية
بالماهية التي عرضت لها تلك العلية فنقول من المحتمل ان يكون معروض هذه العلية في الخصوص كونه
جسما وفي العقل خصوص كونه عقلا فان الماهيات المختلفة يجوز ان يكون مشتركة في لازم واحد واذا
كان ذلك محتملا لم يكن هناك وصف مشترك فيه الرابع الماهية التي يقال عليها جوهر اما ان يكون
بسيطة او يكون مركبة فان كانت بسيطة فهي غير داخلة تحت جنس اصلا لان الداخل تحت جنس
لابد وان يكون امتيازه عن النوع الآخر الداخل تحت جنسه وان يكون امتيازه عن النوع الآخر
بفصل فحينئذ يكون ماهيته مركبة وقد فرضناها بسيطة هذا خلف فاذن الماهية البسيطة غير داخلة تحت

الجنس وهي داخلة تحت الجوهر فالجوهر يجب ان لايكون جنسا واما ان كانت الماهية التي يقال عليها
الجوهر لايكون بسيطا بل مركبا فقد عرفت ان كل مركب ففيه اجزاء بسيطة فكل واحد من تلك الاجزاء
اما ان يكون غنيا عن الموضوع اولايكون فان لم يكن كان مقومات الجوهر غير غنية عن الموضوع
والمتقوم بما لايمكن غنيا عن الموضوع فالجوهر لايكون غنيا عن الموضوع فالجوهر لايكون غنيا عن الموضوع
هذا خلف وان كانت تلك الاجزاء البسيطة غنية عن الموضوع فحينئذ يصدق عليها كونها جوهرا
ويكذب عليها انها تحت جنس لما ثبت ان البسيط لايكون تحت جنس فيلزم من ذلك ان لايكون
الجوهر مقولا قول الجنس على ما تحته فهذا جملة ما نقوله في بيان ان الجوهر ليس جنسا لما تحته واما الذين
لكونه جنسا فليس لهم في ذلك شبهة فضلا عن حجة حتى يحتاج الى القدح فيها وبالله التوفيق **الفصل**
الخامس في بيان كليات الجواهر جواهر الجوهر باقسامه الخمسة قد يكون كليا وقد يكون جزئيا وكما ان
الجزئيات جواهر فكذلك الكليات وبراهينه ثلاثة الاول قد عرفت انه ليس كونه جوهرا هو انه في الخارج
وليس هو في موضوع بل جوهريته كونه بحال متى وجد في الخارج كان لا في موضوع وظاهر ان الصور الكلية
الذهنية المطابقة للجواهر لها ماهيات تلك الماهيات لو كانت في الاعيان كانت لا في موضوع
فاذن الكليات جواهر الثاني ان الكليات تحمل الجزئيات لاشك في جوهريتها بهو هو ولاشيء من
الاعراض يحمل على الجوهر بهو هو فاذن لاشيء من كليات الجواهر باعراض فهي اذن جواهر الثالث
جوهرية الشخص ان كان لانه ذلك الشخص وجب ان يكون تلك الماهية جوهرا كيف ما كان وفي
هذه الحجة نظر لانا اذا جعلنا شخصية زيد علة للجوهرية لايلزم ارتفاع الجوهرية عند عدم شخصية زيد لان المعلول
الواحد النوعي يجوز ان يكون له علل كثيرة كما سياتي والحجة من اعتقد الجوهر جنسا لما تحته بان الماهية لو
كانت انما تصير جوهرا عند وجودها في الاعيان ووجودها في الاعيان وجودها في الاعيان امر عرضي لزم
ان يكون عرض العارض للماهية سببا لثبوت وصف ذاتي له وذلك محال ولكان زواله سببا لزوال
الامر الذاتي وذلك محال فاذن كليات الجواهر **الفصل السادس في ان الجزئيات اولى بالجوهرية من الكليات**
يجب ان تعلم ان الاولى مغاير للاول فان الذي يكون ثبوت المحمول له قبل ثبوته لغيره هو الذي
يكون حمل ذلك المحمول عليه بالتقدم والتاخر مثل الوجود فانه للواجب اولا وللممكن ثانيا فاما الاولى
فهو الذي يكون اللواحق والكمالات العارضة له لما هو هو اكثر مما لغيره بعد تساويهما في الماهية و

ذلك التفاوت اما التخلف شرط او لتحقق مانع ثم انا بينا ان الجزئيات ليست قبل الكليات في الجوهرية
بل هي اولى بالجوهرية على التفسير المذكور وذلك من اربعة اوجه الاول من جهة الاستغناء والحاجة
فان الكلي يحتاج الى الشخص اذ لولا الشخص لما كان للكلي وجود والشخص غني عن الكلي فان الكلي
هو المقول على كثيرين ولو احتاج الشخص الى الكلي لاحتاج الشخص الى شخص آخر يكون هو لكون
الكلي مقولا عليهما الثاني لتقدمه بحسب الامر المعتبر في الجوهرية وهو الوجود لا في موضوع والاشخاص
قد حصل لها ذلك الوجود والكليات لم يحصل لها بعد ذلك الثالث من حيث الفضيلة وهو
ان القصد في التكوين متوجه الى صيرورة النوع شخصا ليمكن ان يحصل في الاعيان الرابع السبق
الى التسمية لان اول شيء عرف انه لا في موضوع هو الاشخاص الجزئية واعلم ان للكليات تفاوتا
في ذلك انواع فالانواع اولى بالجوهرية من الاجناس فانها اشد مشاركة للاشخاص من
الاجناس فيكون نسبة الجنس الى النوع كنسبة النوع الى الشخص فالاجناس تسمى الجواهر الثالثة
لهذا السبب واعلم انا اذا قلنا الجواهر المحسوسة اولى بالجوهرية من المعقولة فلا نعني بالمعقولة الا الكليات
المحسوسة فاما الاشخاص العقلية المجردة المفارقة فلا يخفى عليك انها بالجوهرية اولى من الاشخاص المحسوسة
وكيف لا وهي اسبابه وحيث كانت اسبابا لها في الوجود كانت غنية عنها وكان معنى الاستغناء
الذي هو معتبر في الجوهرية لها اتم واما الفصول المنطقية فهي جواهر لانها محمولة على الجواهر حمل على و
اما البسيطة كالنطق الفصول فهي ايضا جواهر لانها مقومات للانواع التي هي جواهر ومقوم الجوهر يحمل
على مع انه ليس بجوهر ولقائل ان يقول هذا باطل بالبياض فانه جزء الابيض المحمول على الجواهر حمل
على مع انه ليس بجوهر **الفصل السابع في ان الجواهر لاضد له** هذه المسئلة انما تشكل في الجواهر
الصورية ولقد توسط الشيخ فيه وبين انه نزاع لفظي فانا ان شرطنا في الضدين ان يكون تعاقبهما على
الموضوع فليست الصورة بمتضادة اذ ليس لها موضوع وان لم يشترط ذلك بل حكمنا على كل معنيين
يتعاقبان على المحل موضوعا او هيولى فالصور متضادة كالنارية والارضية والمائية والهوائية
الفصل الثامن ان الجواهر معقولة واليها بالاشارة قيل الاشارة دلالة حسية او عقلية الى الشيء
لايشترك فيها غيره والاشارة الى الاعراض انما يكون بعد تميزها على ما تحلت معلول المادة فاذا الاشارة
الى تلك المادة فان قيل اليس ان تشخص المادة معلول الاعراض التي يكتنفها كما سياتي في باب العلم

الجنس وهي داخلة تحت الجوهر فالجوهر يجب ان لا يكون جنسا واما ان كانت الماهية التي يقال عليها
الجوهر لا يكون بسيطا بل مركبة فقد عرفت ان كل مركب ففيه اجزاء بسيطة فكل واحد من تلك الاجزاء
اما ان يكون غنية عن الموضوع او لا يكون فان لم يكن كان مقومات الجوهر غير غنية عن الموضوع
والمتقوم بما لا يمكن غنيا عن الموضوع فالجوهر لا يكون غنيا عن الموضوع فالجوهر لا يكون غنيا عن الموضوع
هذا خلف وان كانت تلك الاجزاء البسيطة غنية عن الموضوع فحينئذ يصدق عليها كونها جوهرا
ويكذب عليها انها تحت جنس لما ثبت ان البسيط لا يكون تحت جنس فيلزم من ذلك ان لا يكون
الجوهر مقولا قول الجنس على ما تحته فهذا جملة ما نقوله في بيان ان الجوهر ليس جنسا لما تحته واما المشركون
لكونه جنسا فليس لهم في ذلك شبهة فضلا عن حجة حتى يحتاج الى القدح فيها وبالله التوفيق

الفصل الخامس في بيان كليات الجواهر جواهر الجوهر باعتبار تحققه قد يكون كليا وقد يكون جزئيا وكما ان
الجزئيات جواهر فكذلك الكليات وبراهينه ثلاثة الاول قد عرفت انه ليس كونه جوهرا هو انه في الخارج
وليس هو في موضوع بل جوهريته كونه بحال متى وجد في الخارج كان لا في موضوع وظاهر ان الصور الكلية
الذهنية المطابقة للجواهر لها ماهيات تلك الماهيات لو كانت في الاعيان كانت لا في موضوع
فاذن الكليات جواهر الثاني ان الكليات تحمل الجزئيات لا شك في جوهريتها بما هو هو ولا شيء من
الاعراض يحمل على الجوهر بما هو هو فاذن لا شيء من كليات الجواهر باعراض فهي اذن جواهر الثالث
جوهرية الشخص ان كان لانه ذلك الشخص وجب ان يكون تلك الماهية جوهرا كيف ما كان وفي
هذه الحجة نظر لانا اذا جعلنا شخصية زيد علة للجوهرية لا يلزم ارتفاع الجوهرية عند عدم شخصية زيد لان المعلول
الواحد النوعي يجوز ان يكون له علل كثيرة كما سياتي والحجة من اعتقد الجوهر جنسا لما تحته بان الماهية لو
كانت انما تصير جوهرا عند وجودها في الاعيان ووجودها في الاعيان وجودها في الاعيان امر عرضي لزم
ان يكون عروض العارض للماهية سببا لثبوت وصف ذاتي له وذلك محال ولكان زواله سببا لزوال
الامر الذاتي وذلك محال فاذن كليات الجواهر الفصل السادس في ان الجزئيات اولى بالجوهرية من الكليات
يجب ان تعلم ان الاولى مغاير للاول فان الذي يكون ثبوت المحمول له قبل ثبوته لغيره هو الذي
يكون حمل ذلك المحمول عليه بالتقدم والتاخر مثل الوجود فانه للواجب اولا وللممكن ثانيا فاما الاولى
فهو الذي يكون اللواحق والكمالات العارضة له لما هو هو اكثر مما لغيره بعد تساويهما في الماهية

ذلك التفاوت اما التخلف شرطا او التحقق مانع ثم انا بينا ان الجزئيات ليست قبل الكليات في الجوهرية
بل هي اولى بالجوهرية على التفسير المذكور وذلك من اربعة اوجه الاول من جهة الاستغناء والحاجة
فان الكلي يحتاج الى الشخص اذ لو لا الشخص لما كان للكلي وجود والشخص غني عن الكلي فان الكلي
هو المقول على كثيرين ولو احتاج الشخص الى الكلي لاحتاج الشخص الى شخص آخر يكون هو لكون
الكلي مقولا عليهما الثاني لعدمه بحسب الامر المعتبر في الجوهرية وهو الوجود لا في موضوع والاشخاص
قد حصل لها ذلك الوجود والكليات لم يحصل لها بعد ذلك الثالث من حيث الفضيلة وهو
ان القصد في التكوين متوجه الى صيرورة النوع شخصا ليمكن ان يحصل في الاعيان الرابع السبق
الى التسمية لان اول شيء عرف انه لا في موضوع هو الاشخاص الجزئية واعلم ان للكليات تفاوتا
في ذلك ايضا فالانواع اولى بالجوهرية من الاجناس فانها اشد مشاركة للاشخاص من
الاجناس فيكون نسبة الجنس الى النوع كنسبة النوع الى الشخص فالاجناس تسمى الجواهر الثالثة
لهذا السبب واعلم انا اذا قلنا الجواهر المحسوسة اولى بالجوهرية من المعقولة فلا نعني بالمعقولة الا الكليات
المحسوسة فاما الاشخاص العقلية المجردة المفارقة فلا يخفى عليك انها بالجوهرية اولى من الاشخاص المحسوسة
وكيف لا وهي اسبابها وحيث كانت اسبابا لها في الوجود كانت غنية عنها وكان معنى الاستغناء
الذي هو معتبر في الجوهرية لها اتم واما الفصول المنطقية فهي جواهر لانها محمولة على الجواهر حمل على ذ
اما البسيطة كالنطق الفصول فهي ايضا جواهر لانها مقومات للانواع التي هي جواهر ومقوم الجوهر يحمل
على مع انه ليس بجوهر ولقائل ان يقول هذا باطل بالبياض فان جزء الابيض المحمول على الجواهر حمل
على مع انه ليس بجوهر الفصل السابع في ان الجواهر لا ضد له هذه المسألة انما تشكل في الجواهر
الصورية ولقد توسط الشيخ فيه وبين انه نزاع لفظي فانا ان شرطنا في الضدين ان يكون تنافيهما على
الموضوع فليست الصورة بمتضادة اذ ليس لها موضوع وان لم نشترط ذلك بل حكمنا على كل متعين
يتنافيان على المحل موضوعا او هيولى فالصور متضادة كالنارية والارضية والمائية والهوائية
الفصل الثامن ان الجواهر معقولة واليها بالاشارة قيل لنا رأيه ولا جسمية او عقلية الى الشيء
لا يشترك فيها غيره والاشارة الى الاعراض انما يكون بعد تميزها على ما علمت معلول المادة فاذا الاشارة
الى تلك المادة فان قيل اليس ان تشخص المادة معلول الاعراض التي يكتنفها قلنا سياتي في باب العلم

واما الاشارة العقلية فهي لا تتناول الاعراض الشخصية الا من جهة اسبابها والشيء اذا عرف باسبابه كان كليا
كما سياتي تحقيقه والكلي لا يمكن الاشارة اليه اذ امر يمكن وقوع الاشتراك فيه والاشارة تنافي ذلك و
ننبهك على ان كليات الجواهر ايضا مما لا يمكن الاشارة اليها واما الكلام في ان العقل بل نكتة الا
الى موجود مجرد بحيث لا تعرض معا سواه في نوعيته لو وجد فسياتي **الفصل التاسع في بيان ان
الجوهر القابل للاضداد والتغير الا في** لا استحالة في ذاته الا على سبيل التبعية لغيره واحترزنا بذلك عن
الظن والقول فانهما يتغيران عن الصدق الى الكذب تبعا لتغير المظنون والمخبر عنه ومع ذلك فلا تتغير
ذات الظن وانما تغيرت نسبته واضافته وهذه الخاصة غير حاصلة في الجواهر العقلية لبعدها عن التغير والانفعال
ولا في الجواهر الكلية لان مشتمل على كل شخص ولا يصدق ان كل شخص ولا يصدق ان كل شخص ابيض
او اسود فان قيل العرض الكلي يقبل الضدين كاللون يقبل السوادية والبياضية فنقول اللون الذي
هو حصة السواد امتنع ان يبقى عند زوال السوادية عنه حتى يتصف بعينه بالبياض بل انما يقال اللون
يقبل الضدين اما بمعنى بعض وبعض او بان تجرد اللونية في الوهم فتكون قابلا لاي الفصلين شاء
وليس الكلام فيه انما الكلام في شيء محصل في الخارج يقبل الضدين ولو كان في الخارج يقبل الضدين
ولو كان في الخارج اللون يقبل السوادية تارة والبياضية اخرى لما كان سوادا وبياضا بل اسود
او ابيض وهذا باطل واذا قد استوفينا خواص الجوهر فلنذكر خواص الاعراض **الفصل العاشر في
ان العرض ليس بجنس** المشهور الحق متطابقان على ذلك وبراهينه ثلثة الاول انا نعقل ماهية السواد والبياض
والخط والسطح ونشك في كونها اعراضا ولولا ان العرضية امر غير مقوم والا لامتنع ذلك الثاني ان العرضية
عبارة عن نسبة الشيء بالحلول الى الموضوع والطبائع الجنسية لا بد وان يكون مستندة الى امور داخلة في الذات
اما الى سبب عارضة للذات الثالث ان العرضية مقولة على ما تحتها بالتشكيك فوجب ان لا يكون
جنسا بيان الصغرى ان بعض الاعراض تعلقه بالموضوع اكثر من بعض فان النسب والاضافات
اشد حاجة الى الموضوع من البعض فاذا العرض يكون مقولا على تحته بالتشكيك واعترض عليها
واحد من اهل العلم فقال اليس ان الحكماء قالوا ان بعض الجواهر وان كان قبل البعض ولكن ذلك
التقدم لما كان في الوجود لا في الجوهرية لم يلزم اخراج الجوهر عن ان يكون جنسا وكذلك بعض الاعداد
وان كان متقدما على البعض ولكن لما كان ذلك التقدم في الوجود لا في معنى العددية لم يلزم

اخراج

اخراج العدد عن ان يكون جنسا فكذلك هاهنا لم لا يجوز ان يقال الاعراض كلها متساوية في حمل العرضية
عليها ويكون التفاوت عائدا الى وجوداتها وعلى التقدير لا يلزم ان يكون العرض مقولا على ما تحته
بالتشكيك واجيب عنه فقيل هذا انما يلزم اذا كان للعرضية مفهوم آخر سوى كونه موجودا في الموضوع
واما اذا لم يكن للعرضية معنى سوى وجوده في الموضوع فمتى وقع التفاوت في نفس مفهوم العرضية
وللقائل الاول ان يقول اليس من شرط كون العرض عرضا ان يكون وجوده في الخارج ويكون مع ذلك
في موضوع بل شرط ان يكون بحال متى كان في الخارج كان في موضوع كما قلتم في الجواهر انه ليس
عبارة عما وجد في الخارج غنيا عن الموضوع بل الذي اذا وجد كان غنيا عن الموضوع فعلى هذا كون
العرض عرضا مغاير الوجود وعند هذا تعود المطالبة
البرهان المشهور فيه ان العرض لا يخلو اما ان يكون محتاجا الى الموضوع او لا يكون فان لم يكن محتاجا
امتنع ان يعرض له ما يصير محتاجا الى الموضوع فان الغني بذاته لا يصير محتاجا الى شيء آخر لاجل عارض من
يعرض له وان كان محتاجا فلا يخلو اما ان يكون محتاجا الى موضوع معين او موضوع غير معين بعين
لان الشيء المبهم لا يتعين اي كان فاذا لا بد له من موضوع معين فاذا خصوصيته متعلقة بذلك
الموضوع فاذا يمتنع ان يفارق ذلك الموضوع وللقائل ان يقول ان هذا يبطل بالجسم المعين فانه
لا بد وان يكون له حيز معين ووضع ومع ذلك فلا يبتدئ حيزا معينا شخصيا بحيث يمتنع انتقاله عنه
وايضا فالمادة محتاجة الى الصورة لكن لا الى صورة معينة بل الى صورة كانت فلم لا يجوز ان العرض
كذلك متعين في طبيعة نوعه غير متعين فاما وحدته الشخصية فغير محتاج اليها والحاصل ان الابهام في الوحدة
الشخصية والحاجة الى الوحدة والنوعية فما هو المحتاج اليه متعين وما هو غير متعين غير محتاج اليه وايضا
فان النفس الناطقة محتاجة في حدوثها الى مادة معينة مع انها اذا فارقت تلك المادة لا تعدم فلم
لا يجوز ان يكون هاهنا كذلك والاولى ان نبين هذا البرهان على وجه تسقط عنه هذه الاعتراضات
فنقول العرض المعين لا شك ان تعينه امر زائد على ماهيته كما ثبت وذلك التعين اما ان يكون لماهيته
الماهية لنفسها او لشيء من لوازمها او لامر غير لازم والقسمان الاولان يوجبان ان يكون نوعه
في شخصه لكنه ليس كذلك وايضا كان يلزم ان يكون قائما بذاته مستغنيا عن كل الموضوعات
لانه حينئذ يستغني في تعينه بذاته عن كل شيء واذا بطل ذلك ثبت ان تلك الخصوصية لها

علة من الخارج وهي ان كانت محله امتنعت مفارقتها عنها او حالة فيه فيكون هو بكيفيتا في وجود
هو حدود في تشخصه مما حل فيه فيكون غنيا عن المحل ولا يكون عارضا هذا خلف اولا حالا فيه ولا
محلا فيكون اليه كنسبة الى غيره فلا يكون علة التشخصية السابقة وجودها على وجود هذا الحادث
سبقا بالزمان واذا ثبت ان علة خصوصية فيبطل خصوصية ويخرج على هذا الاشكالات المذكورة
اما الجسم المعين فتعينه لتعين صورته المعينة لمادته المعينة لتعين الصورة السابقة وعلى هذا
الترتيب لا الى اول ولما لم يكن تعين الجسم بسبب الوضع والحيز المعين لا جرم امكنه ان يفارق
واما المادة فانها محتاجة الى الصورة من حيث هي صورة والصورة من حيث هي صورة والصورة من
حيث هي صورة امر معين فان قالوا لم لا يجوز ان يكون العرض محتاجا الى الموضوع من حيث
هو موضوع وهو من حيث هو كذلك متعين فنقول هذا هو الشك الثالث وحله ان مبدأ وجود
المادة ليس هو شيئا من هذه الصور بل هو العقل الفعال او هو موجود متعين الوجود متشخصه وهذه
الصور شرائط في امكان تأثيره في استبقاء هذه الهيولى ومن الجائز ان يكون المؤثر معينا ويكون
تأثيره موقوفا على امور كثيرة باعتبار وجه مشترك حتى ان اي واحد منها حصل كفى واما هاهنا
فقد بينا ان الذي هو سبب تعين العرض المعين هو الموضوع المتخصص باللواحق الجزئية فيمتنع
ان يكون وحدته نوعية او الواحد النوعي لا يتعين في الخارج فاذا لا بد من ان يكون علة تعينه هاهنا
متعينا تعينا شخصيا والنفوس الناطقة فان الابدان كانت شرائط في حدوثها لكنها كانت
في جوهرها وتعينها غنية عن تلك المواد ولهذا لم يطيع فيها اصلا واما الاعراض فانها كما اذا احتاجت
في حدوثها احتاجت في وجودها الحادث الذي هو بقيتها الى الموضوعات فاذا مفارقتها
عنها يوجب انعدامها **الفصل الثاني عشر في صحة قيام العرض بالعرض** المشهور امتناعه لان المعنى بقولنا
ان ج حل في ب ان حصول ج في الحيز والحيز الذي حل فيه ليس على سبيل الاستقلال
لم يمكن جعل احد الحصولين تبعا للآخر اولى من العكس فاما ان يكون كل واحد منهما بالآخر وهو محال
او لا يقوم واحد منهما بالآخر وهو الحق بل هما يحصلان في ذلك الحيز تبعا لثالث فيكونان حالين
في ذلك الثالث ان كان عرضا عاد الكلام وان كان جوهرا فهو المطلوب ونحن نقول الخلل
فيما قالوا في تفسير الحلول بل الحق ان المعنى بالحلول ان يختص شيء بشيء بحيث يصير احدهما منعوتا

بالآخر وحينئذ يسمى الباعث حالا ويسمى المنعوت محلا فان قالوا ما حقيقة ذلك الاختصاص
فنقول انه لا طريق لنا الى معرفة ماهية ذلك الاختصاص الا بذكر هذا اللازم وليس اذا لم تعرف
حقيقة الشيء بمقوماته وجب نفي ذلك الشيء فان اكثر الاشياء انما تعرف باللوازم ومما يحقق ما قلنا انا بينا
ان الوجود زائد على الماهية ولا يمكن تفسير اتصاف الماهية بالوجود بما قالوه وايضا فلان الموجودات
قد توصف بالنعوت السلبية والاضافات مع انه لا يمكن ذلك الاتصاف بما قالوه وايضا فلواجب
الوجود نعوت سواء كانت حقيقية او اضافية ولا يمكن تفسير ذلك الاتصاف بما قالوه ولا يكون ذاته
مؤثرة فان المؤثر حاصلة له بالنسبة الى العالم مع انه غير موصوف بالعالم فيبطل ما قالوه واذا ثبت
ذلك فنقول اذا قدرنا عرضين يحصل منهما من الاختصاص ما يصير منعوتا بالآخر مع امتناع اتصاف
الجسم بذلك الآخر علمنا حينئذ ان احد العرضين حال في الآخر مثاله البطء وصف وجودي زائد على
وجود الحركة فانه سيظهر لك ان البطء ليس لتخلل السكنات بل هو كيفية زائدة على وجود الحركة ثم
ان الجسم يمتنع ان يكون موصوفا بالبطء فان الجسم الذي يكون في حركته بطيئا غير معقول فاذا الموصوف
بهذا البطء هو الحركة لا الجسم ولذلك الاعراض الموجودة كل واحد منها موصوف بالوحدة وقد علمت
انها عرض وهذه قاعدة شريفة يبنى عليها اصول عظيمة فان المخالفين يقدحون في اثبات الجواهر
الغير الجسمانية بناء على هذه المقدمة وهي انها اذا كانت موصوفة بالصفات والوصف يقتضي كون
الموصوف متحيزا لما ذكروه فانتجوا مطلوبهم ومن الناس من يثبت كون واجب الوجود جسما بهذه
المقدمة فلا بد من امعان النظر فيها وبالله التوفيق **الفصل الثالث عشر في امتناع قيام العرض الواحد**
بمحلين وبيان ذلك وبرهان بطلانه انه لا يخلو اما ان يقال العرض الواحد انقسم حتى وجد كل جزء منه
في جزء من موضوعه وذلك مما لا نزاع فيه او يقال الشيء الواحد بعينه موجود في كلا المحلين وهذا محال بالضرورة
لان البديهة حاكمة بان الذي وجد في هذا المحل ليس هو الذي حصل في المحل الآخر ولانا لو جوزنا
ان يكون القائم بالمحلين عرضين لم يكن حال العرضين في الاثنينية الا كحال هذا العرض الواحد
القائم بالمحلين فيؤدي الى ان لا ينفصل الاثنان عن الواحد وهو محال فاذا امتنع قيام العرض
الواحد بالمحلين فان قيل هذا يبطل بالعدد فانه عرض وهو عارض لامور كثيرة وكذلك الكلية والاضافة
لامور كثيرة فان قلتم تلك المجموعات لها وحدة ثم عرض لها باعتبار تلك الوحدة هذه العوارض فنقول

بتلك الوحدة ان عرضت لها بعد عرض وحدة اخرى لزم التسلسل والا فالاشكال لازم الثاني في
قالوا المضاف فان الامان تقوم لكل واحد منهما اضافة على حدة فحينئذ يكون كل واحد منهما مستقلا
عن الثاني فلا بد بينهما من رابطة وما لم يقم بهما عرض واحد لم يكن الربط حاصلا وحل الاول ان الموضوع ثابت
الاعداد وحدة باعتبارها صارت موصوفة بتلك الصور العددية كما بينا فيما سلف واما الثاني في
فحل ان الرابط بينهما هي الوحدة النوعية وهي غير حالة في احد الشخصين دون الاخر فالمضافية مطلقا
امر مشترك بين المضافين فاما كون هذا مضافا الى ذلك فغير موجود في الاخر لو كذا ان كوني وهما
لي فان اضافيات بالنسبة الى غير ثابتة لي والا كنت اما النفسي واما النفسي وذلك محال و
ظهور هذا المعنى في المضافات للتخالف الطرفين اتم والحل **الفصل الرابع في ان الحال يجب ان**
ينقسم لانقسام المحل احتج الشيخ على ذلك بان قال الجسم ذو القوة البسيطة اما ان يكون القوة حاصلة في
جسميته او حاصلة في اطرافه مثل البياض والضوء او لا في جسميته ولا في اطرافه فان لم يكن في جسميته
ولا في اطرافه فليس موجودا فيه وان كان في جسميته او في اطرافه فاي جزء واحد من الجسمية لم يخل اما
ان يوجد فيه القوة او لا توجد فان لم توجد فذلك الجزء خال عن القوة فليس ذلك الجسم بكليته فيه تلك
القوة بل في بعض من ذلك الجسم دون بعض وهكذا الحال اذا كانت القوة في الاطراف المنقسمة
وان كانت في طرف غير منقسم وان كانت في طرف غير منقسم كالنقطة وجب ان لا توجد
في الجسم الذي لان النقطة لا توجد الا بعد الحركة التي هي بعد القوة التي هي في النقطة والشيء لا يتأخر
عن نفسه وايضا ستعرف في علم النفس ان النقطة لا يكون حاصلة لقوة ولا لشيء وان وجد
في كل واحد من اجزاء الجسم القوة فاما ان يحصل تلك القوة بتمامها في كل واحد من اجزاء فيكون للحال
الواحد محال كثيرة وقد ابطلناه واما ان يوجد في كل جزء من المحل جزء من الحال وهو يقتضي انقسام
الحال لانقسام المحل ولا يعترض على هذه الحجة بالكل حيث يقال الكل موجود بتمامه في الجسم ولا يوجد
الكل في اجزاء الجسم لانا نقول اجزاء الكل يوجد في اجزاء الجسم ولكن اجزاء الكل ليست متشابهة
لكنه في الماهية لان الكلية فيها تركيب فان قيل من الاعراض ما لا ينقسم بانقسام محله كالوجود
والوحدة والاضافة فلم لا يجوز ان يكون الامر في سائرها كذلك واعلم ان الشيخ لما تمسك في
اثبات تجرد النفس الناطقة بقوله لو كان النفس جسما لانقسم العلم المتعلق بالامور التي لا تنقسم

انقسام

انقسام ذلك الجسم او ببعض لما دلت عليه هذه المعارضات فاجاب عنها بجوابين الاول ان قال
المعقول من حيث هو معقول لا ينقسم الا الى اجزاء مختلفة فلا تحل الاجسام والا لانقسمت الى جزء
متشابهة واما هذه الاعراض فليست معقولات الذوات بل لها ان تكون معقولة وغير معقولة
فلا بأس ان يعرض لها قبول الانقسام الى اجزاء متشابهة الثاني قال في موضع اخر الاعتبار
التي تعرض للاجسام يستحيل ان يعرض لها من حيث لا تقبل القسمة بل لو كان شيء لا يقبل
القسمة في نفسه ثم عرض لجسم فانه عند ذلك يصير قابلا للقسمة فالشيء من حيث هو في جسم منقسم
والمعقول من حيث هو واحد معقول لا ينقسم فالشيء الواحد لا يكون في الجسم من حيث هو معقول
وزيف بعض المتأخرين كلا الجوابين فقال اما الاول فقوله الصورة العقلية لما امتنع انقسامها الى
اجزاء متشابهة الطبيعة امتنع حلولها في الجسم فهل ورد النقض الاعلى فان الوحدة لا تنقسم البتة
لا الى مختلفة ولا الى اجزاء متشابهة ومع ذلك حلت الجسم وكذلك الوحدة والوجود والاضافة العارضة منه
للاجسام ليست معقولة بل لها ان يكون معقولة وغير معقولة والممكن ان يقبل هذا الضرب من
القسمة فهو من العجائب لانه انما احال حلول المعقول في الجسم لوحدة لا المعقولية اذ لو جعل المانع من
الحلول نفس المعقولية لكان ذلك تحليلا للشيء بنفسه نزل هذا الكلام منزلة قوله المعقول يمتنع
حلوله في الجسم لان المعقول يمتنع حلوله في الجسم ومعلوم ان هذه القضية ليست مما يحتاج
في محاجة الى الوسط هو الوحدة في المعقولية ولكن لما بينا ان نفس الوحدة لا يمنع حلولها في
الجسم فكيف يكون الوحدة مانعة عن الحلول في الجسم واما الجواب الثاني فقوله كل ما يعرض للجسم فهو
منقسم منقوض بالوحدة قوله لو كان شيء ممتنع الانقسام في نفسه ثم عرض للجسم فانه يصير منقسما
بانقسامه فنقول هذا الكلام باطل لان الشيء الممتنع الانقسام اذا عرض للجسم فاما ان يبقى حقيقته
او لا يبقى فان بقيت حقيقته استحال ان يعرض له الانقسام لان ما بالذات يمتنع ارتفاعه لعروض عرض
وان لم تبق حقيقته فكيف يقال ان ذلك الشيء انقسم وايضا فان جاز ان يكون الشيء في نفسه
مستحيل الانقسام ثم انه يصير منقسما بصورته عارضا للجسم فليجز ايضا في الصورة العقلية وذلك
والذي نقوله نحن في الجواب عن الوحدة ان الوحدة لها اقسام كثيرة كما ذكر والموجود منها في الجسم
هو الوحدة الاتصالية مانعة من الانقسام الوهمي فلا جرم ما دامت حاصلة يمتنع حصول الانقسام

بالفعل فان قيل لم لا يجوز ان يكون الصورة العقلية وان استحال عليها الانقسام بالفعل الا انه يجوز عليها الانقسام الوهمي وحينئذ يكون جسمانية فنقول لان القسمة الوهمية في الجسم اوجب حصول اجزاء متشابهة وقد قامت الحجة في كتاب النفس على امتناع ان يكون للصورة العقلية اجزاء متشابهة واما الاضافة فليست هي من الاعراض السارية في الجسم لو سلم وجودها فلا يلزم انقسامها ولنختم ذلك انما ينبغي بذكر اشكال اخر وهو ان النقطة عرض ولها موضوع وذلك الموضوع ان كان متحيزا اوجب انقسام النقطة بانقسام او غير متحيز ولا بد وان ينتهي الى المتحيز ويعود لزوم الانقسام فاجيب عنه بان اختصاص الاعراض بمحالها قد يكون بالسريان وقد لا يكون بالسريان فالاول مثل اللون الساري في سطح الجسم فان اي جزء فرضته من السطح افترض فيه جزء من اللون فلا جرم يجب ان ينقسم بانقسام محله واما الثاني فلاختصاص النقطة بالجسم فانك اذا فرضت في الجسم انقساما فانه لا يعرض في اجزاء الجسم من تلك النقطة فمثل هذا لا يوجب الانقسام وهكذا الاضافة فانك اذا فرضت قسمة في ذات الاب فانه لا يعرض في كل واحد من نصفيه نصف الابوة فاذن الحق ان يقال العرض الساري في المحل المنقسم يجب ان يكون منقسما بقي ان يقال الاختصاص فما هو فان نهاية الشي مختصة بالشي وعدم السريان ايضا معلوم فلا نصرنا الجهل بكيفية ذلك الاختصاص في عرضنا وان التزم ملتزم ان النقطة ليست امرا وجوديا كان ذلك اولى له عند الاستدلال في مسئلة النفس بهن واذ قد تكلمنا في الاحكام الكلية للجواهر والاعراض فلنختم الباب بامر مشترك بينهما وان الشي الواحد هل يكون جوهرا او عرضا معا الفصل الخامس عشر في ان الشي الواحد لا يجوز ان يكون جوهرا او عرضا جوز ذلك قوم واستبعده الشيخ غاية الاستبعاد وهذا البحث انما يقع في الجواهر الصورية اما في غيرها فكلا لان الذي يكون قوامها بذاته لا يصير محتاجا الى المحل واحتج الشيخ على امتناع ذلك بان قال انا نعني بالجوهر ما لا يكون متعلق الوجود بالموضوع اصلا ونعني بالعرض ما يكون متعلق الوجود بالموضوع اي موضوع كان والشي الواحد يمتنع ان يكون غنيا عن كل الموضوعات ومع ذلك يكون له تعلق بشي من الموضوعات فاذا الشي الواحد لا يجوز ان يكون جوهرا وعرضا واما المجوزون لذلك فقد تمسكوا بامور ثلثة الاول ان فصول الجواهر ثم ان الحكما يقولون للفصول انها كيفيات والكيفيات اعراض فالفصول مع انها

جواهر هي اعراض الثاني وهو ان الحرارة جزء من الحار والحار جوهر فالحرارة وجزء الجوهر جوهر فالحرارة بالنسبة الى الحار من حيث هو حار جوهر لكنها بالنسبة الى الجسم القابل لها عرض ففي جوهر وعرض بالنسبة الى امرين الثالث العرض في المركب يجز منه كالبياض في الابيض وكل ما هو في الشي كجزء منه لم يكن عرضا فيه وكل ما لا يكون عرضا في الشي كان جوهرا فيه لكنه بالنسبة الى الجسم القابل له عرض فالشي الواحد جوهر وعرض فنقول اما الاول فهو ركيك لان قولك الكيفية على التي هي مقولة وعلى الفصول باشتراك الاسم واما الثاني فضعيف لان الحار عبارة عن الشي ذي الحرارة ولا يلزم من كون ذلك الشي جوهرا ان يكون الحرارة جوهرا واما الثالث فنقول قولكم العرض في التركيب كجزء منه مسلم قولكم كل ما هو في الشي كجزء منه فلا يكون اعراضا فيه فليس كذلك على الاطلاق فانه ليس من شرط كونه عرضا ان يكون حصوله في جميع الاشياء حصول العرض في الموضوع حتى يلزم انه اذا لم يكن في المركب كون العرض في الموضوع ان يصير جوهرا بل شرط الجوهر ان لا يكون في موضوع اصلا فالعرض وان لم يكن وجوده في المركب وجود العرض في الموضوع الا انه بالنسبة الى المحل وجوده في الموضوع وذلك يكفي في حصول العرضية والحاصل ان شرط الجوهرية البراءة عن كل الموضوعات واما العرضية فهي انما يتحقق لاجل التعلق بموضوع واحد فالعرض في المركب وان لم يكن عرضية حاصلة من هذا الوجه الا انه عرض لاجل تعلقه بالموضوع هذا محصل كلام الخصمين ونحن نقول لاصحاب هذا المذهب ان تحجوا مذهبهم بما هو احسن من كل ما قالوه بهذا اذا حل شي في شي فانه يكون لذلك الحال اعتباران في ذلك المحل اعتبار انها في الجلد فاما اعتبار كون الحرارة في الحار فظاهر انه لا يوجب العرضية لان الحرارة جزء من الحار ومن شرط العرض ان لا يكون جزءا من الموضوع واما اعتبار كونها في المحل فلا تخلو اما ان يعقل محل يتقوم بما يحل فيه او لا يعقل ذلك الاول باطل لوجهين الاول هو ان الحال محتاج الى وجود المحل فلو احتاج المحل في وجوده الى الحال لزم الدور الثاني ان هيولى العناصر مشتركة بين صورها على تشيت فلو كان لوجود شي من صور العناصر مدخل في تقويم وجود الهيولى لزم ارتفاع الهيولى عند ارتفاع تلك فحينئذ لا يكون الهيولى مشتركا ومما يولد ذلك ويوضحه انا نرى الحيوانية اذا عدمت فانه لا تتقدم جسمية بدون ذلك الحيوان وايضا فانهم قالوا الحيوان مركب من الجنس والفصل والجنس هو الجسمية والفصل هو الصورة الحيوانية وهي حالة في تلك الجسمية وعرض العرض في محله فلو افتقرت تلك الجسمية

الى الصورة الحوانية فقد دار الافتقار على نفسه واذا ثبت ذلك فكيف يعقل ان يقال ان تلك
الجسمية كانت متقومة بتلك الحوانية الصورة مظاهر مما قلنا امتناع تقوم شى لحال الشى مما
يحل فيه بالنسبة الى محله عرض واما ان يقال انه عرض مطلقا حتى يكون هو بالنسبة الى المركب بين
الصورة والعرض ويكون ذلك مخالفة للاجماع المنعقد بين اهل العلم وايضا فلان جوهر الشى فى
اللغة عبارة عن اصله والعرض هو الذى يكون عارضا ولا بد ان يكون خارجا ومعلوم ان الحرارة
بالنسبة الى الحار من حيث هو حار داخل فيه فيصح ان يقال انه داخل فى جوهر الحار وهى بالنسبة
الى الجسم القابل لها غير داخلة فيه بل خارجة عنه عارضة له فيكون عرضا بالنسبة اليه فظهر ان الشى الواحد
كيف يكون جوهرا وعرضا هذا اما يمكن ان يتمسك به اصحاب هذا المذهب والجواب عنه سياتى
فى باب تعلق المادة بالصورة بالله التوفيق فهذا اما اوردنا ذكره من خواص الجواهر والاعراض
فى هذه المقدمة واما الجملتان فاحدهما مشتملة على بيان احكام الجوهره والاخرى على بيان احكام
الاعراض ويجب ان يقدم الجملة المشتملة على احكام الجواهر على الجملة المشتملة على احكام الاعراض لتقدم
الجوهر على العرض بالذات الا ان المباحث الواقعة فى اقسام الجواهر واحكامها لما كان
اكثرها لا يتبرهن ولا يتضح الا باصول مقررة فى احكام الاعراض فلهذا القدر قدمنا احكام الاعراض
على احكام الجواهر الجملة الاولى فى احكام الاعراض وفيها مقدمة وفنون اما المقدمة ففى بيان
هذه المقولات وهى عند الحكماء المعتبرين عشرة واحد جوهر والتسعة الباقية عرض هى الكم والكيف
والمضاف والاين والمتى والوضع وقد يسمى بالنصبة والملك وقد يسمى الجدة وبان ينفعل وبان
وان ينفعل ثم هاهنا مباحث اربعة احدها عن كون كل واحد من هذه العشرة جنسا والثانى
البحث عن بيان كونه جنسا عاليا والثالث وان الاجناس العالية ليست اكثر من هذه العشرة
والرابع كيفية انقسامها الى انواعها اما الاول فاعلم ان ذلك لا يبان امور خمسة الاول ان
يبين ان هذه الاقسام التى جعلت تحت كل واحد من هذه العشرة مشتركة فى وصف له فان قبل جزء الجنس لكون امرا مشتركا وهذا هين الثانى ان نبين ان جهة الاشتراك امر ثبوتى فانها لو كانت سلبية
وذلك كما فى تعريفنا الكيفية انها العرض الذاتى لا يوجب تصورها شى خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضى
قسمة ولا نسبة فى اجزاء حاملها فان الاقسام التى جعلت تحت الكيف وان كانت مشتركة فى هذه القيود

والسلبية

والسلبية ولكن هذه القيود ولا يمكن ان يكون مقولة عليها قول الجنس الثالث اذا بينا ان جهة الاشتراك
امر ثبوتى فلا بد وان يبين ان ذلك الامر الثبوتى مقول على ما تحتها بالتواطى لا بالتشكيك فانه لو كان
بالتشكيك كما فى مقولة الاين لم يكن جنسا فان الاين منه ما هو اولى للكون المادى فى الكوز ومنه ما هو ثان
لكون الرجل فى البيت الرابع اذا بينا ان المشترك الثبوتى متواطى فلا بد وان نبين انه من الذاتيات
لا من العرضيات فانا اذا جوزنا ان يكون الكيفية مقولة على الاقسام الاربعة التى جعلت انواعا
لها قول اللوازم لا قول المقومات لم يكن الكيفية جنسا بل ربما كان كل واحد من الاقسام التى تحتها
جنسا عاليا حتى يكون احد الاجناس العالية هو الذى يسمى بالانفعاليات والانفعالات والاخر هو الذى
يسمى بالحالات والملكات وحينئذ تزيد المقولات على العشر والخامس ان نبين ان ذلك المشترك الثبوتى
المتواطى المقوم تمام المشترك بين الانواع كالحيوان لانواعه لا كالحساس والمتحرك فهذه المباحث الخمسة
لا بد من تحقيقها حتى يمكن الحكم بان هذه العشرة اجناس البحث الثانى عن هذه العشرة اجناس عالية ولا يمكن
بيان ذلك الا اذا بينا ان هذه العشرة لا يوجد اثنان منها داخلين تحت جنس ولم نجد فى كلام المتقدمين
برهانا على تصحيح هذه الدعوى بل الشيخ حكى ان من الناس من زعم ان الفعل والانفعال هما نفس الكيفية
مثل ان التسخين والتسخن هما نفس السخونة وهذا باطل لان التسخين فهو عبارة عن طلب السخونة غير نفس
السخونة لاستحالة كون الشى طلبا لنفسه ومن الناس من جعل المقولات اربعا الجوهر والكم والكيف النسبة وجعل
النسبة جنسا للستة الباقية ومنهم من اخرج الوضع عن النسبة فانه ليس هو نفس النسبة فانه عرض
يحصل بسبب ما بين اجزائه من النسب وادخل الستة الباقية تحت النسبة والشيخ لم يذكر المذهب
فضلا عن ان يبطله مع انه مجمل جدا ومنهم من جعل المضاف جنسا للستة الباقية والشيخ ابطل ذلك بان قال
المضاف الحقيقى لا يحمل على شى من المقولات الاخرى حمل الجنس لكن يوجد فى كل واحد منها ان يعرض له
فان الشى متى كانت له نسبة الى شى فانه يصير بها مضافا اليه من غير ان يصير المضاف جنسا له فان كون زيد فى
الدار هى نسبة التى هو بها اين وهذه النسبة ليست اضافة بل انها اذا اعتبرت المكرر وجدت
الموصوف بالاين يعرض له من حيث هو ذو اين ان يصير معقول الماهية بالقياس الى ما هو فيه من حيث
هو محوى وذلك حاو لا من حيث انه اين فقط بل من حيث هو محوى حاو به فاذا اعتبر به من هذه
الجهة وجدته قد عرضت له الاضافة كالبياض فانه من حيث هو بياض شى ومن حيث هو لذى البياض

شيء من حيث هو لذي البياض فان ماهيته مقولة بالقياس الى ذي البياض لا ماهيته انه للابيض كذلك
كون الشيء في مكان ليس هو نفس كون ماهيته مقولة بالقياس الى غيره بل هو موضوع كذلك حتى
نصير النسبة شاملة للطرفين للحاوي وللمحوي وهذا معنى ما يقولون ان النسبة يكون لطرف واحد والاضافة
يكون للطرفين فانك اذا اخذت السقف مستقرا على الحائط وجدت النسبة من جهة السقف الى المستقر
واما جانب الحائط فالنسبة فيه الى شيء من حيث هو حائط واما اذا اخذت النسبة من حيث السقف
مستقر عليه ومستقر عليه انعكست النسبة وصارت لا تكون اضافة فكل نسبة لا توجد في الطرفين جميعا من حيث
هي نسبة فهي نسبة غير اضافية فذوات الامور تكون منسوبة فان اخذت مع النسبة من حيث هي
نسبة صارت مضافة هذا ما قال الشيخ البحث الثالث عن انه لا مقولة خارجة عن هذه العشرة واحتج
الشيخ على ذلك بان قال اذا بينا انحصار الممكنات في الجواهر والاعراض فاذا بينا انحصار الاعراض في
التسعة الباقية فقد حصل المطلوب والذي يدل عليه هو ان العرض اما ان يحتاج في تصوره الى تصور شيء خارج عن
موضوعه او لا يحتاج فان كان لا يحتاج فاما ان يكون حصوله بسبب حصول نسب بين اجزائه واما ان لا يكون
كذلك فالاول هو الوضع والثاني لا يخلو اما ان يوجب ذلك العرض استعداد قبول الانقسام اولا يوجب
فالاول هو الكيف فانا لا نعني بالكيف الا العرض الذي لا يحتاج تصوره الى تصور شيء خارج عن موضوعه
ولا يقتضي وقوع نسبة ولا قسمة في حامله واما العرض الذي يحتاج تصوره الى تصور شيء خارج موضوعه فاما ان
يكون له نسبة الى ذلك الخارج فتلك النسبة اما ان يكون لذلك الخارج ايضا نسبة اليه وهذا هو المضاف واما ان
يكون النسبة لا يقتضي ذلك فتلك النسبة اما ان تكون الى الجواهر والى الاعراض لا جائز ان يكون الى
الجواهر فانها لا نفسها الا انه يستحق ان يجعل لها او اليها نسبة بل انما تستحق لامور واحوال تختص بها فاذن تلك
النسبة انما يكون الى الاعراض فتلك الاعراض اما ان يكون من اعراض النسبة او لا يكون فان كانت النسبة
الى الاعراض فان النسبة يتادى في آخر الى شيء غير نسبتي حتى لا يتسلسل فيكون النسبة بالحقيقة انما هي الى اعراض
غير نسبية فيكون اما الى كمية او كيفية او وضع ثم ان الاشياء لا ينسب الى الكميات كيف اتفق بل ان نسبت
اليها فذلك بان يجعل جوهر بكم مقدار للجواهر انما يقدر ذلك الآخر اما مقدار ذاته او بمقدار صفة من صفاته
فقد دل الدليل على انه ليس لشيء من صفات الجسم مقدار غير مقدار الجسم الا الحركة فان كان الجسم المقدر يقدر
غير مقدار ذاته فذلك بان يكون حاويا له او محويا فيه وان كان يقدر غيره بمقدار حركته فذلك هو التقدير بالزمان

وكل نسبة توجد الطرفان معها من حيث النسبة فهي اضافية صح

فاذا النسبة

فاذا النسبة الى الكم اما ان يكون نسبة الى الحاوي والى الزمان فان كان نسبة الى الحاوي فاما ان يكون نسبته
الى الحاوي الذي لا ينتقل بانتقاله وهو الاين او الى الحاوي الذي ينتقل بانتقاله وهو الملك واما النسبة
الى الزمان فهو المتى فثبت ان المقولات المتعينة من النسبة الى الكم هي الاين والملك والمتى واما النسبة
الى الكيفية فاعلم انه ليس كل كيفية يجعل الجوهر منسوبا الى جوهر آخر بل كيفية يكون من شانها ذلك وبين
ذلك في هذا استتمامها اثره واذا كان كذلك فحال الذي يكون فيه الكيفية هو مقولة ان ينفعل وحال الذي
تتكون منه الكيفية هو مقولة ان يفعل فهذا ما تكلفه الشيخ في بيان هذا الحصر مع اعترافه بانه [ضعيف]
فان قيل هنا امور خارجة عن هذه العشرة كالوحدة والنقطة والان وكذلك نفس الوجود و[الشيئية]
وبجملة الاعتبارات العامة وايضا فان المفهوم من الابيض شيء ما له بياض وفهم هذا المعنى لا يتوقف
على فهم كونه جوهرا الا انا نمنع ان يكون الشيء ذو البياض عرضا واذا كان كذلك لم يكن مفهوم الابيض
داخلا تحت جنس الجوهر وهو غير داخل ايضا تحت مقولة الكيف لان الداخل تحت الكيف هو البياض
وليس كلامنا فيه بل الكلام في مفهوم الابيض وظاهر عدم دخوله تحت ساير المقولات فاذا مفهوم
الابيض وظاهر خارج عن المقولات العشرة وبهذا القول في جميع المفهومات من الاسامي المشتقة
وايضا فالحركة خارجة عن المقولات العشرة وايضا فالاعدام مثل العمى والجهل خارجة والجواب اما
الان فغير وارد لان ذلك مما لا يوجد بالفعل اصلا على ما بيناه وكلامنا في الامور الوجودية واما الوحدة
والنقط فلقائل ان يقول انها داخلة في مقولة الكيف لانها اعراض لا يتوقف [تصورها] على تصور
خارج عن حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء حاملها والشيخ لم يعرض الابطال هذا الوجه بل حكى
عن بعضهم انه ادخلها في الكم ثم ابطل ذلك بان الكم هو الذي يقبل لذاته المساواة واللامساواة وذلك
مما لا يصدق حمله على الوحدة والنقطة وحكى عن قوم انهم ابطلوا دخول الوحدة والنقطة في الكم بان قالوا
انها مبدءان للكم المنفصل والنقطة مبدأ للكم المتصل والمبدأ يكون خارجا عن ذي المبدأ والا لكان مبدأ
لنفسه ثم ابطل هذا الابطال بان قال الوحدة ليست مبدأ للكم المطلق بل للكم المنفصل والنقطة ان ثبت
مبدئيتها فهي ليست ايضا مبدأ الا للكم المتصل واذا كان كذلك فمن ادخلهما في الكم وجعلهما مبدأ لبعض
انواع الكم لا يلزمه جعل الشيء مبدأ لنفسه وحكى عن اقوام آخرين انهم يدخلونها تحت مقولات كثيرة بحسب
اعتبارات مختلفة فيقولون النقطة من حيث هي طرف من المضاف ومن حيث نهايته فهي من الكيف

وذلك باطل لان الماهية اذا تقومت باحد الجنسين امتنع تقومها بما ليس ذلك الجنس ثم ان الشيخ
سلم خروج هذه الامور عن المقولات العشر وزعم ان ذلك لا يناقض عشرية المقولات لانا
انما ادعينا عشرية الاجناس العالية ومن الجائز ان تكون هذه الامور وان كانت خارجة عن
الاجناس العشرة الا انها لا تكون اجناسا بل تكون انواعا واشخاصا وذلك لا يقدح في دعوانا عشرية
الاجناس كما ان انسانا اذا ادعى ان المدن عشرة فاذا وجدوا قرى ومداين غير معدودة لم يقدح
في دعوى عشرية المدن ولقائل ان يقول لما سلمتم ان هذه الامور غير مندرجة تحت هذه
العشرة وجب عليكم ان تقيموا البرهان على انها ليست طبايع جنسية فانكم قبل اقامة البرهان على
ذلك تجوزون كونها اجناسا وذلك يمنع من الجزم بعشرية الاجناس العالية والتعويل
على الحصر المذكور غير مستقيم لانكم اذا سلمتم خروج هذه الامور عن الاجناس فقد التزمتم فساد ذلك
الحصر واما مفهومات الاسامي المشتقة فالحق انها خارجة عن المقولات العشر ولكن ذلك لا يقدح
في دعوانا لانا انما جعلنا اجناسا للماهيات التي تكون لها وحدة مثل السواد والبياض و
الانسان والفرس وكون الشيء ذا بياض ليس كذلك فان كون الشيء ذا بياض لا يجعل الشيء يحصل
الا بهيئة مثل ان يكون للحيوان ذا نطق يحصلها الفعل واما الحركة فالحق انها نفس مقولة ان ينفعل
واما الاعدام كالعمى والجهل فخارج لان الكلام في الامور الوجودية لا في الامور العدمية البحث
الرابع عن كيفية انقسام هذه المقولات الى انواعها اعلم انا اذا سلمنا جنسية هذه العشرة فلا
ندري هل تقسيمنا اياها الى اقسامها بالفصول او بالعوارض وبتقدير ان يكون بالعوارض فهل التقسيم
بتلك العوارض مطابق للتقسيم بالفصول او مخالف له مثال الاول تقسيم الحيوان بقابل العلم وغير قابله
فانه مطابق لتقسيمه بالناطق وغير الناطق ومثال الثاني تقسيم الحيوان الى الذكر والانثى فانه غير مطابق
للتقسيم بالناطق وغير الناطق بل مداخل له وبتقدير ان يكون تقسيمنا لهذه المقولات واقعا على الوجه
الاخير لم تكن تلك الاقسام انواعا لما فوقها ولا اجناسا لما تحتها بل كانت مقولة على ما تحتها قول
الذكر والانثى على ما تحتها فهذه جملة المباحث التي يحتاج الى معرفتها في المقولات الفن الاول
في الكم وفيه اربعة وعشرون فصلا الفصل الاول في الفرق بين المقدار والجسمية وذلك من وجوه
ستة اربعة منها مبنية على نفي الجزء الذي لا يتجزى فاولها ان الجسم الواحد قد تتوارد عليه المقادير

المختلفة

المختلفة مع بقاء جسميته المخصوصة مثل ما اذا اخذت شمعة فشكلتها باشكال مختلفة فتارة تصير طويلة ازيد
من عمقه وتارة بالعكس مع ان ذاته في حد جسميته باقية وذلك يقتضي كون تلك المقادير زائدة على
جسميته وهذا بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى لانه لو ثبت كان ذلك التغير عايدا الى اختلاف حال الاجزاء
في تركبها فان قيل الجسم الذي اذا تكعب فان ابعاده لم تتغير اذ هو مساو بالقوة وان امثال هذه لما كان
اولى في المساحة فنقول انك تعلم ان المساوي يقال لما هو مساو بالفعل ويقال لما هو مساو بالقوة وان
امثال هذه الاشكال لا مساواة لها بالحقيقة الا بالقوة والذي بالقوة ليس بموجود الثاني الاجسام
مختلفة في المقادير ومشتركة في مفهوم الجسمية والجزء الذي لا يتجزى باطل حتى يقال ان ذلك عايد الى كثرة ما فيها
من الاجزاء وقلتها وما فيه الاختلاف غير ما فيه الاشتراك فيلزم ان تكون مقادير الاجسام زايدة على جسميتها
وهذا الوجه لا يحتاج فيه الى ذلك ولقائل ان يقول كما ان الاجسام مشتركة في اصل الجسمية فهي مشتركة ايضا
في اصل كونها متكممة متقدرة فان كان اختلافها في المقادير المخصوصة بعد اشتراكها في اصل التقدر والتكمية
ومتقدريتها حتى يكون المقدار المشترك عرضا والمقدار المخصوص عرضا آخر ولكن ذلك محال لانا
ان فرضنا ان يكون الامر كذلك فتلك المقادير المخصوصة في انفسها مشتركة ايضا في اصل المقدارية
فيلزم ان يكون هناك مقدار آخر مشترك ويلزم منه التسلسل واذا كان ما به الاشتراك موجودا وما به
الامتياز موجودا آخر فيكون المقدار المخصوص مركبا من مقدارين احدهما مشترك والآخر مخصوص
ثم الكلام في المخصوص الثاني كالكلام في الاول فيلزم التسلسل فثبت انه لا يلزم من اشتراك الاجسام
في اصل المقدار واختلافها في المقادير الخاصة ان يكون موجودا مغايرا للمقدار المخصوص واذا جاز ذلك
ذلك جاز ان تكون الاجسام مشتركة في الجسمية ومتمايزة في مقاديرها المخصوصة وان لم يكن المقدار امرا
ان يكون واجبا فيه او يكون مساويا للمتقدر واما ان يكون واجبا فمحال لكون المساواة واجبة لان ما
كان مقدارا لا هو اكبر منه فاذا المقدار صح ان يكون مخالفا لبعض ما يتقدر به وليست تلك المتقدرية
انما يكون بامر زايد على الجسمية والجزء الذي لا يتجزى باطل فلا يرجع ذلك الى كثرة الاجزاء فهو ما ذكرناه والاعتراض
المذكور متوجه عليه الرابع الجسم يتخلخل فيزداد حجمه من غير انضمام شيء اليه والا لوقع خلاء بين اجزائه لاستحالة
الخلاء ويتكاثف فيصغر حجمه من غير انتقاص شيء من اجزايه وزوال خلاء كان فيه قبل ذلك وذلك الجسم في حد جسميته
محفوظ والجسم المحفوظ مغاير لهذه الامور المتبدلة وهذه الحجة مبنية ايضا على نفي الجزء الذي لا يتجزى لانها مبنية

على القول بصحة التخلخل والتكاثف الذي لا يمكن اثباته الا بنفي الجزء الذي لا يتجزى فاما لو قدرنا تركب
الجسم من اجزاء لا تتجزى فيستحيل ان يتزايد في مقداره واذا صار كل واحد من تلك الاجزاء اريد في
مقداره كان كل واحد منهما قابلا للقسمة بعد ازدياده فيكون الجزء الذي لا يتجزى منقسما هذا خلف ثم نقول
ان نقول لم قلتم ان الجسم الاعظم مقداره فان تلك الجسمية بعينها باقية فانه من جاز ان لا يحصل ذلك
العظم الا عند تفرق اتصاله وذلك التفرق عندكم يوجب زوال تلك الجسمية ومع هذا الاحتمال لا يصح
التعويل عليه الخامس ان وجود السطح في الجسم من توابع المادة ومن الاعراض المتعلقة بها على ما يستقيم
البرهان عليه وتابع المادة لا يكون نفس الجسمية المتقومة للمادة المتقوية عليها بالعلية فاذا السطح مغاير
للجسمية واذا ثبت ذلك في السطح فهو في الخط الذي هو عارض من عوارض السطح اولى السادس ان السطح و
الخط غير داخلين في مفهوم الجسم فيكونان موجودين زائدين على ما به يكون الجسم جسما وبيانه ان الجسم يصح ان
يعقل مع الذهول عن كونه متناهيا ولو كان ذلك داخلا في مفهومه لكان من تصور جسما غير متناه وكان
متصورا جسما لا جسما وهذا محال فثبت ان الجسمية وان امتنع انفكاكها عن السطح في الوجود الخارجي الا انه يصح
انفكاكها عنه في الوجود الذهني واما الخط فانه يصح واما الخط فانه يصح خلو الجسمية في
الوجودين لان الكرة لا يجب ان يكون فيها خط بالفعل ولا تتعين فيها محور ولا منطقة ما لم يتحرك وليس
من شرط الكرة في ان تصير جسما ان يكون متحركا وايضا فعند استحالة انفكاك الجسم عن الحركة فان الجسم متقدم
عليها بالذات لانه ما لم يوجد الجسم اولا استحال عروض الحركة التي هي متقدمة على المنطقة والمحور فيستحيل تقوم
الجسم بالخط والا لزم تقدم الشي على ما هو متقدم عليه وذلك محال للقائل ان يقول السطح له اعتباران احدهما
انه مقدار قابل للفرض امتدادين وهو بهذا من مقولة الكم وليس بمضاف والآخر كونه نهاية للجسم وهو بهذا
من مقولة الاعتبار كم عرضت له الاضافة فان كان السطح غير داخل في مفهوم الجنس من حيث هو مقدار ف
لا يلزم ان لا يكون داخلا فيه من حيث هو كم ثم ينتقض ما قلتموه بالهيولى والصورة فان كليهما داخلان
في قوام الجسم وقد لا نعلمهما من علم الجسم ثم لا يلزم من العلم بالجسم عند الذهول عنهما وعن حدهما ان لا يكونا مقومين
للجسم فكذلك ها هنا ويمكن ان يجاب عن هذا الاخير بانا اذا علمنا الجسم عند الذهول عن الهيولى فليس الجسم
بتمامه معلوما بل انما لنا العلم بحد جزئه وهو الجسمية اما الهيولى فلما صح ان يكون مجهولا عندما يكون الصورة
معلومة لا جرم وجب تغايرهما فههنا اذا علمنا الجسمية وشككنا في وجود السطح كانت الصورة مغايرة للسطح

وذلك

وذلك هو المطلوب

الفصل الثاني في الكم وتعديل الخواص التي منها لا يمكن الوقوف

على حقيقة الكمية وهي ثلثة الاول ما بينا من تقديره المساواة واللامساواة امور اضافية تعرض بسبب
الكمية لا بسبب الصورة الجسمية الثاني قبول الانقسام وهذه الخاصية انما تلزم الكم بسبب الخاصة الاولى ثم ان
قبول الانقسام على وجهين احدهما كون المقدار بحيث يمكن ان يفرض فيه شي غير شي ولا يزال كذلك
ابدا وهذا المعنى لحوق المقدار لذاته لانه معنى يوجد للجسم من حيث يتفاوت ويتساوى وهذه القسمة لا توجب
تغيرا في الجسم ولا حركة في المكان الثاني الافتراق والانقطاع وهو كون الجسم المتصل بحيث تحدث له هويتان
بعد ان كانت له هوية واحدة والذي في هذا المعنى من الحركة والانقسام وهذا المعنى من عوارض المادة يستحيل
عروضه للمقدار وبرهانه ان القابل لا بد وان يبقى مع المقبول والانفصال اذا عرض فانه يستحيل ان يبقى
المقدار الاول والصورة الجسمية الاول لانه اذا وجد الانفكاك حتى حصل جسمان بكل كل واحد منهما
مقدار غير الذي حل في الآخر فلا يخلو اما ان يكونا قبل الانفصال هو موجودين بالقوة او الفعل لكنه ليس
بالفعل والا لكان في متصل واحد متصلات كثيرة غير متناهية وذلك محال فاذا كانا موجودين بالقوة
قبل وجود الانفصال كانت المادة قبل ذلك الانفصال موصوفة بصورة واحدة وذلك الجسم كان
موصوفا بمقدار واحد فلما انفصل بطلت تلك الصورة بطل ذلك المقدار ووجد صورتان و
مقداران اخران فقد صح ان هذا الانقسام لا يعرض للمقدار المجرد بل يعرض للمادة ولكن تهيؤ المادة
لقبول الانقسام هو بسبب المقدار ولا يلزم من قولنا ان المقدار هو الذي يهيئ المادة لقبول الانقسام
ان يكون ذلك الاستعداد حاصلا في نفس المقدار فليس كل ما يفعل فعلا فانه يفعله في نفسه ولا يلزم
ايضا ان يكون ذلك المقدار باقيا عند حصول الانقسام بالفعل فان الحركة تهيئ الجسم للسكون بطبعها ولا
يبقى مع السكون لان فعل الحركة الاعداد للسكون وقد وجدت معه فكذلك المقدار فعله اعداد المادة
لقبول القسمة فلا جرم وجدت معه واما حصول القسمة بالفعل فباسباب اخرى ولا يجب ان يوجد المقدار عند
وجود تلك الاسباب واذا عرفت ذلك فنقول قد ثبت ان الجسم لا يجب ان يكون مركبا من اجزاء متناهية
ويجب ان لا يكون مركبا من اجزاء غير متناهية واذا كان كذلك فلا بد من وجود جسم حتى يكون متصلا واحدا
ويكون قابلا للانقسامات ثم لا يصح ان يقال ان انقساماته دائما متناهية ولا يصح ان يقال ان انقساماته
دائما غير متناهية واذا كان كذلك فهو دائما متناه من حيث ان ما وجد فيه من القسمات متناهية وهو دائما غير متناه

من حيث انه دايما موصوف بانه لا ينتهي الى قسمة لا تحتمل القسمة بعدها واذا ثبت ذلك فنقول الجسم قابل
للتنصيف الى غير نهاية والتنصيف في المقدار والعدد غير متناه في الزيادة وينتهي في طرف النقصان
الى الواحد والمقدار غير متناه في طرف النقصان ينتهي في طرف الزيادة لا لظهران المقدار لذاته قابل
للتجزية وجب ان يكون لذاته قابلا للتزيد لا بنيا ان التنصيف في المقدار تضعيف في العدد ولعدد مبدأ
الواحد فاذ المقدار لذاته قابل لان يفرض واحد منه او غيره ويصير هو معدودا بذلك الواحد وكون العدد
وبهذه الصفة امر واضح فقد ظهر بهذا التحقيق ان للكمية خواص ثلثة وهي خواص لا يشاركها فيها
غيرها فالاول قبول المساواة واللامساواة والثاني قبول التجزية والثالث كونها بحال يمكن ان
تصير معدودة بواحد فيها وليس فيها فبعضهم اقتصر في تعريف الكمية بالخاصية الاولى وهو ضعيف
لان المساواة لا يمكن تعريفها الا بكونها اتحادا في الكمية فيكون ذلك دورا ويمكن ان يجاب عنه بان
المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا يناله الحس مفردا بل انما يناله مع الكم نيلا ولهذا تم ان
العقل يجتهد في تميز احد المعنيين عن الآخر فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس ومنهم
من ضم اليها الخاصية الثانية وهي قبول القسمة وذلك خطأ فان قبول القسمة من عوارض الكم المتصل
لكن عوارض الكم المنفصل الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم فالاول اذا اما اشار اليه الشيخان الفارابي
وابن سينا وهو ان الذي بذاته يمكن ان يوجد فيه شيء واحد عادّا فان ذلك لا يختلف بان
موجودا فيه بالفعل كما في المنفصل وصحيحا فرضه كما في المتصل مثاله الاربعة فان الواحد يعدها اربع مرات
والخط فانه يقدر كله اما ببعض منه يعرض او بجزء خارج عنه وكذلك السطح والجسم وكذلك الزمان فانك
اخذ الساعة الواحدة وتقدر بها الليل وليس في هذا التعريف شيء دوري لان الواحد قد استعمل
في هذا التعريف وهو من الامور المساوقة للوجود الغنية عن التعريف وكذلك العدد فانه غني عن التعريف

الفصل الثالث في تقسيم الكم الى المتصل والمنفصل

وقبل الخوض في ذلك فلابد من تفسير المتصل فنقول المتصل
اما ان يعني به حال المقدار في نفسه واما ان يعني به حاله في القياس الى مقدار آخر فالاول فصل الكم وهو الذي
يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد مشترك يكون نهاية لاحد الجزئين وبداية للآخر وقد يرسم ايضا بانه
القابل للانقسامات الغير المتناهية على الوجه الذي حققناه والمنفصل في مقابلة ذلك وهو الذي لا يمكن ان يفرض
له اجزاء تتلاقى على حد مشترك والثاني وهو الذي بالقياس فهو على وجهين احدهما كل مقدارين يكون نهايتهما

واحدة ويكون ذلك كالخط المتصل بخط آخر على زاوية كالجسم المنقسم الى آخر من محلول عرضين اما مضافين كالحالّات
مماستين او متوارثين واما غير مضافين كما في البلقة فان لكل واحد من الجزئين نهاية هي غير نهاية الجزء
الآخر والثاني في كل مقدارين نهاية احدهما غير نهاية الآخر لكن نهاية احدهما يكون ملازمة لنهاية الآخر في
الحركة فالجسم اذا كان حالا عند جسم آخر فانه اذا نقل عن موضعه نقل طرف الذي يليه حتى يصير معه حيث صار فانه متصل
والمنفصل الحقيقي بحسب هذا الموضع هو الذي ليس بمضاف وان كان اسم المتصل انما نقل اليه من المتصل
الاضافي او كان سوهم له اجزاء فيما بينها الاتصال الاضافي وكون هذا الاسم منقولا عن الاضافي وكون هذا الاسم
في الاصل لا تقتضي ان يكون غير مقصود اليه هاهنا فان كثيرا ما ينقل اسم شيء الى شيء آخر لغرض فيصير بحسب بعض
الصنائع ذلك الاسم اولى بالمنقول اليه واذا ثبت ذلك فنقول الكم ينقسم الى متصل ومنفصل الوجه
الاول فالمتصل اما ان يكون ثابت الذات قارّ الاجزاء واما ان لا يكون والاول هو المقدار ولا يخلو اما
ان يكون امتداده واحدا ولا شك انه حينئذ لا يحتمل الا تجزية واحدة ولا شك انه حينئذ لا يحتمل التجزية ولا عرضا
تجزية قائمة عليها وذلك هو الخط واما ان يكون محتملا للتجزية في جهة امكن ان يعارضها بتجزية اخرى قائمة عليها حتى
يمكن فيها فرض بعدين على قوائم ولا يمكن غير ذلك وهو السطح واما ان يكون محتملا للتجزية في ثلاث جهات وهو
الجسم التعليمي وهو اسم المقادير ويسمى ثخنا لانه حشو ما بين السطوح وعمقا لانه ثخن نازل من فوق سمكا
لانه ثخن صاعد من اسفل ولا شك في كون هذه الثلاثة من الكميات المتصلة لان الخط يمكن ان يكون
فيه اجزاء تلتقي عند نقطة مشتركة والسطح يمكن ان نفرض فيه اجزاء تجتمع بينها خط مشترك والجسم يمكن ان نفرض
فيه اجزاء تجتمع بينها سطوح سطح مشترك وقد ترسم المقادير على وجه آخر فيقال الخط ما يرتسم في الوهم من
حركة النقطة على سمت والسطح ما يرتسم من حركة الخط خلاف ما فيه امتداده والجسم ما يرتسم في الوهم حركة السطح
ارتفاعا وانحطاطا وستعرف ان ذلك تمثيل لا تحقيق فهذا كله اقسام الكم المتصل القار الذات اما الذي
لا يكون قار الذات وهو الزمان وهو كم متصل لوجهين احدهما انه يمكن ان يتوهم فيه شيء هو الآن يكون
نهاية للماضي وهو بعينه يكون بداية للمستقبل وثانيهما انه مطابق للحركة المطابقة للجسم المتصل القابل
للتقسيمات غير متناهية ولو كان منفصلا لاستحال ذلك وظن بعضهم انه منفصل لوجهين احدهما انه عدد
الحركة والثاني انفصاله بسبب الآن وليس الامر كما ظنوا واما كونه عدد الحركة فذلك امر عارض له مثل
ما يعرض للخط والسطح والجسم كونها معدودة وهو بما هو زمان فليس عدد الحركة واما الآن ففيه جوابان الاول

وان الآن لا يوجد في الزمان بالفعل لان الزمان مطابق للحركة المطابقة للجسم القابل لانقسامات غير متناهية
فالزمان يكون كذلك فلو كانت الآنات الممكنة فيه حاصلة بالفعل تحصلت آنات متتالية وذلك
محال الثاني انه لو امكن ان يوجد فيه الآن بالفعل لم يلزم من ذلك كون الزمان منفصلا فانه اذا كان الآن حدا
كان به للماضي وللمستقبل طرف مشترك كان متصلا واعلم ان تحقيق الكلام في الزمان والآن وان كان لائقا
بهذا الموضع الا انا اخرناه الى باب الحركة لشدة تعلقه بها فقد ظهر مما قلنا ان اقسام الكم المتصل اربعة السطح
والخط والجسم والزمان ومنهم من ظن ان المكان قسم خامس وذلك باطل فان المكان على مذهبين هو السطح
الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وليست كميته لاجل انه نهاية باطن وحاو للسطح
الظاهر من الجسم المحوي فان كل ذلك اضافات فكميته لكونه سطحا فهو اذا اما سطح مع عارض او نوع
من السطح وكيف كان فلا يجعل قسما خامسا وتحقيق القول في المكان سياتي بعد ذلك واما الكم المنفصل
فهو العدد واما كميته فلانه بذاته معدود وهو واحد فيه وليس فيه واما انه منفصل فانه ليس بين اجزائه
حد مشترك فان الخمسة اذا قسمتها الى اثنين وثلاثة لم تجد حدا مشتركا فان عينت واحدا من تلك الجملة
واعلم انه لا يجوز ان يوجد كم منفصل غير العدد فان المنفصل قوامه من المتفرقات من المفردات
الآحاد والواحد اما ان يوخذ من حيث هو واحد او يوخذ واحد هو شيء معين كانسان واحد وما شيء واحد
ولا شك ان الواحدات التي لذاتها تجتمع منها شيء ذو كم منفصل لذاته تكون عدده مبلغ تلك الوحدات
واما الامور التي فيها تلك الوحدات فهي حاملة للعدد الذي هو بالذات كم منفصل ثم لابد فيها كمية اخرى
زائدة على مقدارها من حيث هي معدودة فاذا المقدر بالذات هو العدد وما عداه فانما يقدر
بواسطة عروض العدد له وظن بعضهم ان القول كم منفصل فجعل الكم المنفصل جنسا لنوعين احدهما فار وهو
هو العدد والآخر غير فار وهو القول واحتج عليه ان القول مركب من المقاطع ويقدر بها وهي
اجزاؤه وكل ذي جزء يتقدر بجزئه فهو كم وبيان الصغرى هو ان الحرف اما صامت واما مصوت فالصامت
ما يمكن الابتداء به وهي الحروف الصحيحة والمصوت ما لا يمكن الابتداء به بل يكون هيئة عارضة للحرف
المبتدأ به وهو قسمان مقصور وهو الواقع في اقصر زمان يمكن الانتقال فيه من صامت الى صامت وهي
الفتحة والكسرة والضمة وممدود وهو الواقع في ضعف ذلك الزمان او اكثر كاشباعات الحركات الثلث
فالمقطع هو اقل ما يمكن ان يتفوه به من الاصوات وهو صامت مقرون بمصوت فان الصامت لا يمكن ان ينطق

الامع

الامع المصوت لا لان المصوت ان كان مقصورا سمي المقطع مقطعا مقصورا وان كان ممدودا سمي المقطع
مقطعا ممدودا والمثل الاول لم ان قرن للمقطع المقصور بصامت آخر ساكن مثل لم كان في قوة المقطع
الممدود لان فيه ثلث ازمنة صغار زمان صامت ثم زمان مصوت مقصور ثم زمان مصوت صامت
ساكن وزمان الصوت المقصور والصامت الساكن قريب من ان يكون مساويا لزمان الصوت الممدود واقل
ممدود ثم ان المقاطع تركب على وجهين احدهما ان يذكر المقطع المقصور ثم يردف بالمقطع ممدود مثل على الآخر
ان يذكر الممدود ثم يردف بالمقصور مثل كان ثم تركب هذه المقاطع مرة اخرى فيحدث اشياء اعظم مما
تقدم فاصغر ما يتقدر به الالفاظ هي المقاطع البسيطة المقصورة ثم الممدودة ثم من بعدها المركبة والكلمات تركب
فيه المقصور اولا ثم اردف بالممدود الا انه يل ربما يستغرق كلها واحدا من هذه المقاطع وربما لا يستغرق
كلها واحد بل يحتاج الى مقدر ثمن او اكثر كسائر المقادير فان منها ما تقدره ذراع فيستغرق ومنها
ما يحتاج الى ذراعين فقد ثبتت الصغرى وهي ان القول مركب من المقاطع التي هي اجزاؤه وهو مقدر بها
وكل ما يتقدر بجزء فهو كم والجواب بطلان الكبرى فانه ليس كل ما يتقدر بجزء فهو كم بالذات بل يجوز ان يكون
يكون له حقيقة اخرى وقد عرض له اما مقدار او عدد فتكمم به وصار بسببه جزء بعده والمقطع ليس كميته
ان لانه واحد والقول كثير فالقول ليس له خاصية الكم الا من جهة الكثرة التي فيه فاذا لم يلتفت الى تلك
تلك الكثرة لم يكن القول كمية ولو صار القول كما بالذات لما فيه من الكثرة لزم في كل ما عرضت له
الكثرة وتقدرت تلك الكثرة بواحد منه ان يكون كما بالذات فيكون كل الاشياء كما بالذات بل

الفصل الرابع في تقسيم الكم الى ذي الوضع وغير ذي الوضع وقبل الخوض فيه لك فلابد من تفسير الوضع فنقول ثانيها
الوضع له معان ثلثة احدها كون بحيث يشار اليه وبهذا المعنى للنقطة وضع وليس للوحدة وضع
كون الشيء والاجزاء حاوية متصل بعضها بالبعض مرتبة ترتيبها يمكن ان يشار الى كل واحد منها انه اين
هو عن صاحبه وثالثها امر يحصل للجسم بسبب اجزائه بعضها الى بعض بالاضافة الى الجهات وهذا المعنى
هو مقولة الوضع واما المعنى الثاني فهو فصل الكم وكانه منقول من الوضع الذي هو المقولة فانه وان لم يكن
الشيء من اجزاء المقادير مكان ولا جهة قبل حصولها بالفعل الا ان تلك الاجزاء التي فيها بالقوة لها اتصال
وترتيب بحيث ان كل واحد منها متى فرض فانه يمكن الاشارة اليه انه اين هو من صاحبه فبسبب ذلك
اشبه مقولة الوضع واذا عرفت ذلك فنقول الكم اما ان يكون ذا وضع او لا يكون والكم ذو الوضع ثلثة

الخط والسطح والجسم فاما الزمان فليس لاجزائه وضع لانه ليس من اجزائه مفارق الوجود لوجود الجزء
الآخر واما العدد فلاجزائه ثبات ولكن ليس لها اتصال

الفصل الخامس في الطول والعرض والعمق

الطول له معان خمسة الاول الامتداد الواحد كيف كان الثاني الامتداد الذي يفرض اولا
الثالث الطول الامتداد بين الخطين في السطح من غير اعتبار تقدم او تاخر الرابع البعد الآخذ
من راس الآدمي الى قدميه ومن راس الحيوان الى ذنبه الخامس الامتداد الآخذ من مركز العالم الى المحيط
واما العرض فله معان اربعة الاول المقدار الذي فيه بعدان الثاني البعد الذي يفرض مقاطعا للبعد
فرض اولا الثالث اقصر البعدين في السطح الرابع البعد الآخذ من يمين الحيوان الى شماله والعمق له معان
اربعة الاول الثخن الذي يحصره السطوح الثاني البعد المقاطع للبعدين المفروضين اولا فان الخط اذا
فرض ابتداء كان طولا فان فرض فيه خط مقاطع للطول كان عرضا وان افترض الخطان ثم حصل ثالث
قيل له عمق الثالث الثخن الذي يحصره السطوح بشرط الآخذ من فوق الى اسفل حتى انه لو ابتدأ
اسفل الى فوق كان سمكا الرابع البعد الذي نحوه قدام الانسان وخلفه ومن الحيوان غير المنتصب
فوقه واسفله وهذه المعاني كميات عرضت لها اضافات خاصة واذا عرفت ذلك فنقول ان اريد بالطول
والعرض والعمق نفس الامتدادات فهي كم بالذات وان اريد ساير المعاني فهي كميات مأخوذة
مع اضافات والدليل عليه ان كل خط فهو في نفسه طويل بمعنى انه في نفسه بعد امتداد واحد ثم مع
ذلك يقال ان هذا الخط طويل وذلك الخط الآخر ليس بطويل فالطول المسلوب فيه ليس هو طبيعة
البعد والامتداد بل المسلوب هو الامر الاضافي واذا ثبت ذلك فنقول ان هذه الكميات اذا اخذت
مضافة الى شي فقد يوخذ بحيث لا يكون من شرط اضافتها الى ذلك الشي اضافتها الى شي آخر وقد
يوخذ بحيث يكون شرط اضافتها الى شي ثالث مثال القسم الاول اما في الطول فهو ان يقال ان هذا
الخط طويل وذلك الاجزاء اطول منه واما في السطح فهو ان يقال هذا سطح عريض عند ما يقال للآخر
انه ليس كذلك بعريض واما في الجسم فهو ان يقال هذا جسم كثيف ثخين عند ما يقال للآخر انه ليس كذلك
وان كان كل سطح وجسم من حيث انه كم كذلك واما الكم المنفصل فهو ان يقال هذا العدد كثير عند ما يقال
للعدد الآخر انه ليس بكثير وان كان كل عدد كثيرا بمعنى انه يعد ما حاده ومثال القسم الثاني الاطول والاعرض
والاعمق والاكبر والاصغر والاعظم فان الاطول بالقياس الى الطويل فذلك الشي طويل بالقياس الى قصير وكذلك

القول

القول في ساير الاقسام

الفصل السادس فيما ليس بكم بالذات بل بالعرض

وهو على
اربعة اوجه فالاول ان يكون امرا موجودا في الكم مثل الامور عددنا الثاني ان يكون الكم موجودا
فيه وذلك اما متصل او منفصل فالمنفصل موجود في المفارقات والماديات او تعرض لها العدد
في الكميات المتصلة بواسطة قبولها للتجزي فهي متصلة بالذات ومنفصلة بالعرض واما الزمان
فله اتصال بالعرض وانفصال بالعرض اما الاتصال الذي له في ذاته فلما بينا انه داخل تحت الكم المتصل
واما الاتصال الذي لم بعرض فذلك بسبب اتصال المسافة التي توجد فيها المتحرك فيقال زمان
فرسخ فيقدر الزمان بالفرسخ لاجل كون الزمان مطابقا للحركة المتقدرة بالفرسخ فيكون الزمان من
هذا الوجه داخلا بالعرض تحت الكم المتصل ولا استحالة في ان يكون الشي في مقوله ثم يعرض له من
تلك المقوله شي كما ان الاضافة قد تعرض للاضافة واما الانفصال الذي له بالعرض فهو انقسامه
الى الساعات والايام والسنين واما الكم المتصل فالذي منه غير قار الذات وهو الزمان لا يوجد
الا في الحركة فلا جرم توصف الحركة باوصاف المقادير مثل ان يقال للحركة ان يقال للحركة بهذه
الاوصاف انها طويلة وقصيرة ومساوية وغير مساوية وذلك بسبب الزمان وقد وصف الحركة
بهذه الاوصاف بسبب المسافة فيقال حركة طويلة اي في مسافة طويلة واما الكميات المتصلة القارة
الذات فهي لا توجد الا في الاجسام ولذلك يوصف الاجسام بانها طويلة وعريضة القسم الثالث ما يكون
كميته بسبب حلوله في المحل الذي حصل فيه الكم كما يقال للبياض انه طويل وعريض عميق بسبب حصوله في
محل الكم القسم الرابع ان يكون قوى موثرة في اشياء ثم اعتبر فيها الكم بالذات فيقال لتلك القوى
انها متناهية او غير متناهية لا لان القوة ذات كمية في نفسها لكن لان القوة تختلف في الزيادة و
النقصان بالاضافة الى شدة ظهور الفعل عنها او الى عدة ما يظهر عنه او الى مدة بقاء الفعل و
الفرق بين اعتبار الشدة والمدة من وجهين احدهما ان كل ما كان زائدا بحسب الشدة كان ناقصا
بحسب المدة فان المحرك اذا كان اشد قوة بلغ النهاية الموجودة والمفروضة اسرع وثانيهما ان الذي
اختلف فيه القوى بحسب المدة ربما لا يتفاوت فيه بحسب الشدة فان ابقاء الثقيل في الجو لا يقبل
الزيادة والنقصان بحسب الشدة وتختلف القوى فيه بالابقاء الزماني واما الفرق بين اعتبار المدة
والعدد هو ان المدة هي في ثبات شي واحد وليس اعتبار العدة في زمان شي واحد واما الفرق بين اعتبار

الشدة والمدة فظاهر **الفصل السابع في ان الثقل والخفة غير داخلتين بالذات في الكم بل
بالعرض** والذي عرض منهم شيئا ان احدهما ما يقال عليهما من التساوي والزيادة والنقصان وهو
باطل لان المساواة والمفاوتة في الكم هو ان يعرض للشيء حد ينطبق على حد شيء اخر وينطبق على كلية بكلية
الآخر فان انطبق الحدان الآخران قيل انهما متساويان وان لم ينطبق قيل لاحدهما انه زائد وللآخر انه ناقص
وهذا مستحيل ثبوته في الثقل بل هو قوة محركة الى اسفل هي اما الطبيعة وهي صورة جوهرية او الميل الذي
هو السبب المقرب للحركة وهو من مقولة الكيف الثاني قبولها للتجزية فانه يوصف الثقل بانه
نصف ثقل اخر وهو خطاء ايضا فان ذلك بسبب انه محرك في الزمان في نصف المسافة او يحرك
في المسافة في ضعف الزمان فعروض المساواة والمفاوتة بسبب ما يثره في الحركة المتعلقة بالزمان لانه
اذا كان ثقل الاثقل بحركة الى اسفل في الميزان حركة يلزم معها ان يتحرك الاصغر الى العلو فانه يقال
ان احدهما ازيد من الثاني كما يقال ان احد الحرارتين ضعف الثانية لاجل انها تفعل في الضعف واذ قد
فرغنا عن تعريف الكم وتعريف اقسامه فلنذكر احكامه ثم احكام اقسامه **الفصل الثامن
في الكم لا ضد له** اما المنفصل فعليه براهين ثلثة الاول كل عدد يفرض فانه يتقوم بما هو اكثر منه
ويتقوم بما هو اقل منه ولا شيء مما يتقوم شيئا او يتقوم بشيء يضاده فلا شيء من الاعداد او بمتضادة
الثاني الضدان كل واحد منهما في غاية البعد عن الآخر وليس يوجد عدد اقل من الاثنين ثم ليس له
من الاعداد ضد لان كل عدد يفرض ضدا له فهناك عدد آخر بعده عن الاثنين اكثر وبعد العدد لا الى
لان الاعداد غير متناهية واذا لم يكن شيء من الاعداد ضد للاثنين لم يكن الاثنان ضد الشيء منها
لان التضاد لا يتحقق الا من لها بين الثالث الموضوع القريب للمتضادين واحد ويستحيل ان يكون
النوعين من العدد موضوع قريب لان كل عدد فهو انما يتقوم بمجموع وحدات مثلا الثلثة
يتقوم صورتها عند اجتماع وحدة ووحدة ووحدة وما دامت هذه الوحدات موجودة استحال عروض الثنائية
لها بل الموضوع لا بد ان يعرض له اما زوال تلك الوحدات وتبدلها بوحدتين حتى يعرض حينئذ
يكون الموضوع قد فسد واما ارتفاع وحدة وبقاء وحدتين فقط حتى يعرض حينئذ معنى الاثنوة وحينئذ
لا يكون موضوع الاثنوة نفس موضوع الثلاثة بل جزء من موضوعها واما المتصل فالمقادير والسطوح
والخطوط ليس بعضها متضادا للبعض الثلاثة اوجه احدها ان كل واحد منها اما قابل للآخر واما مقبول له والقابل

والمقبول

والمقبول لا بد ان يوجد معا ويتقوم المقبول بالقابل ويكون القابل مقوما للمقبول ولا شيء من الضدين
تراحي المقارنة ولا يتقوم احدهما بالآخر وثانيهما انه لا يوجد مقدار في غاية البعد عن الآخر وثالثها ان
موضوعها القريب ليس بواحد فان الخط لا يوجد الا في السطح والسطح لا يوجد الا في الجسم والجسم لا يوجد الا في
المادة ثم ههنا الشكوك لا بد من حلها الاول ان الزوجية كمية مضادة للفردية جوابه ان الزوجية ليست من باب
الكم فانه لا يعرض لها لذاتها المساواة واللامساواة بل هي من باب الكيف ثم سلمنا ذلك لكنها لا تضاد
الفردية عبارة عن عدم الزوجية عما من شانه ان يوجد له الزوجية بحسب جنسه فيكون التقابل بينهما تقابل العدم
والملكة لا تقابل الضدين وان سلمنا كون الفردية امرا وجوديا ولكن العدد الذي تعرض له الزوجية
يمتنع عروض الفردية له فاذن يمتنع تعاقبهما على موضوع واحد فهما غير متضادين الثاني ان الاستقامة
والانحناء كميتان وهما متضادان جوابهما انهما من باب الكيف ايضا فلا نا نسلم في باب الكيف
ان للمستقيم يمتنع ان يصير هو بعينه منحنيا واذا امتنع تعاقبهما على موضوع واحد لم يكن عنهما مضادة الثالث
المتصل ضد المنفصل مع انهما كميتان وجوابه انهما فصلا نوعي الكم فيستحيل اندراجهما تحت جنس الكم لامتناع
ان يكون الفصل مساويا للنوع في التقوم بالجنس الواحد هذا اذا سلمنا ان الانفصال امر وجودي مع ان الحق
انه امر عدمي وهو عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل اما بحسب نوعه كالعناصر او بحسب جنسه كالفلك الرابع
المساوي ضد المفاوت والعظيم ضد الصغير والكثير ضد القليل وكل ذلك كميات جوابه هذه اضافات في
الكميات لا انها في انفسها وماهيتها كميات ولان امثال هذه الاضافات يمتنع عروض التضاد لها
على ما ستذكر ذلك في باب الاضافة الخامس المكان الاعلى ضد المكان الاسفل جوابه ان المكان
الاعلى يستحيل ان يوجد في موضوع المكان الاسفل فلما امتنع تعاقبهما على موضوع واحد لم يكونا ضدين
نعم الاتيان اعني الحصول في الفوق والحصول في الاسفل متضادان وذلك غير المكان وايضا فالمكان
من حيث هو مكان ليس بفوق والاسفل بل حقيقته سطح ماخوذ مع اضافة مخصوصة وهو كونه حاويا
لجسم آخر فاما كونه فوقا وتحتا فهو بالقياس الى المكان آخر واذا كانت الفوقية والتحتية من الاضافات
امتنع عروض التضاد لهما كما امتنع عروضه للصغير والكبير **الفصل التاسع في ان الكم لا يقبل
الاشتداد والتنقص** الفرق بينهما وبين الزيادة والنقصان من وجهين احدهما ان الخط اذا
ازداد امكن ان يشار فيه الى مثل ما كان مع زيادة والسواد اذا اشتد فلا يمكن ان يشار فيه الى

مثل ما كان مع زيادة والتنامي تفاوت الازيد والانقص غير منحصر وتفاوت الاشد والاضعف
منحصر بين طرفي الضدين فان الضدين بينهما غاية الخلاف واذا ثبت ذلك فنقول من الظاهر انه
لا يمكن ان يكون عدد او مقدار اشد في عدديته ولا في مقداريته من عدد آخر واعلم ان عدم الضد
وعدم قبول الاشتداد والتنقص ليس امرا مخصوصا بالكم فان الجوهر لا ضد له كما في بعض
اقسام الكيف لا ضد كما سياتي واما الخواص المساوية للكم فهي الثلثة المذكورة خاصة وخاصة
رابعة وهي قبول النهاية واللانهاية فلنتكلم في ذلك **الفصل العاشر في الوجوه
التي يقال التناهي واللاتناهي** ما لا نهاية له يقال تارة بالحقيقة واخرى بالمجاز والذي
يقال بالحقيقة فقد يقال الحقيقة فقد يقال على وجه السلب وقد يقال على وجه العدول اما الذي
يقال بالحقيقة على وجه السلب فهو ان يسلب عن الشي المعنى الذي لاجله يصح ان يوصف الشي بالنهاية
وهو الكم وذلك مثل ما يقال الله تعالى لا نهاية له والنقطة لا نهاية لها واما الذي على وجه العدول
فهو ان يكون المعنى الذي لاجله يصح ان يوصف الشي بالنهاية حاصلا الا ان النهاية لا يكون
حاصلة وذلك على وجهين احدهما يكون الشي بحيث اذا اخذت منه اي مقدار شئت وجدت
شيئا خارجا عنه من غير حاجة الى العود وهذا هو الذي نريد بقولنا الاجسام غير متناهية في
العظم والثاني ان يكون سطح محدود الحد سو المحيط ولكن لا يكون في ذلك المحيط نقطة بالفعل
ينتهي عنده المخطط بل هو متصل لا فصل فيه كالدائرة اذا لم يكن فيها قطع بالفعل واما الذي يقال
على سبيل المجاز فقد يقال لما لا يكون سلوكه مقدورا كالطريق من السماء الى الارض ويقال ايضا
لما يعز ذلك فيه وان كان ممكنا تشبيها للعسر بالمعدوم فهذا جملة مفهوم اللانهاية والمليق بهذا
الموضع ان نقيم البرهان على تناهي الابعاد **الفصل الحادي عشر في بيان تناهي الابعاد**
لنذكر اولا ما يمكن ان يتمسك به من اثبت الابعاد غير متناهية وذلك امور ستة اولها
ان الانسان كما يشهد فطرته بامتناع حصول الجسم الواحد في الزمان الواحد في مكانين كذلك يشهد
فطرته بامتناع انتهاء هذه الابعاد الى حد منقطع بل يوجب في كل متناه وان يكون متناهيا
الى شي آخر وعلى نحو ما يشاهد من انتهاء بعد الى بعد آخر فان وجب قبول حكم الفطرة في القضية
الاولى وجب قبوله في الثانية وان كان الرد في الثانية جائزا في الاول فذلك يوجب التشكيك في الاوليات

ولا يقال ان الفطرة وان شهدت بالقضيتين جميعا الا انها في القضية الاولى لم يشهد بصحة
ما نحن نقيضها فعرفنا صدقها في الاول وكذبها في الثانية لانا نقول اذا اتينا قضية شهدت
الفطرة بصحتها ثم تبين لنا بطريق من الطرق فسادها فحينئذ يزول الوثوق بحكمها وذلك يقتضي
الشك في جميع الاوليات فاما اذا لم نجد ما يدل على فساد القضية فذلك لا يدل على صحتها اذ ربما كانت
باطلة وان كنا لم نقف على فسادها بل اقامة الحجة على صحتها اما بعيد ايضا لان الحجة لا تفيد العلم الا
اذا كانت مركبة من الاوليات فالاوليات ان صححناها بالادلة لزم الدور وان حكمنا بصحتها
لاجل شهادة الفطرة فاذا جوزنا فساد بعض ما حكمت الفطرة بصحته استحال الحكم بصحة شي لاجل
شهادة الفطرة فثبت بهذا انا لو جوزنا القدح في بعض ما شهدت الفطرة به لزم التشكيك في
الاوليات باسرها فضلا عن النظريات فاذا لا يجوز القدح في شي مما شهدت به الفطرة وتحكم
تناهي الابعاد امر فطري يوجب ان يكون حقا وثانيها ان انسانا لو وقف على طرف العالم فاما ان
يمكنه مد اليد الى خارج العالم او لا يمكنه فان امكنه فلا شك ان الذي يتبع في خارج العالم التصف
الداخل من الذي يتبع لكل اليد ذلك خاصية الابعاد فاذا خارج العالم وجدت الابعاد وان لم
يمكنه ذلك فهناك لا محالة جسم يمنع فاذا كلا القسمين يوجبان وجود بعد او جسم خارج العالم
ان العالم لو كان متناهيا فلو قدرناه ازيد مما هو عليه الان بذراع لم يتسع له الحيز الذي اتسع له
الان بل يكون ذلك الحيز اكبر ولو قدرناه ازيد مما هو عليه الان بذراعين لم يتسع الحيز المفروض بل
يكون ازيد منه فاذا خارج العالم احيان متقدرة في نفسها بالزيادة والنقصان فيكون امورا وجودية
وهي اما مقادير او ذوات مقادير ورابعها ان الجسمية حقيقة كلية فاما ان يجب ان يكون نوعها في
شخص ذلك باطل بالحس لانه لا جسم الا وله جزئيات وهي في الجسمية فيكون اما في الوجود واكثر من جسم واحد
فاذا امكن ان يكون تلك الماهية مقولة على كثيرين ثم ان جزئيات كل كلي غير متناهية وليس بعض
اولى بالامكان من بعض لان الامكان اذا كان من لوازم الماهية كان مشتركا بين افرادها فاذا
وجود اجسام غير متناهية ممكن فاذا هي موجودة لان واجب الوجود عام الفيض فلا يمنع مستحقا
حقه من الوجود وخامسها ان الزمان ليس له بداية ونهاية فلا يكون للكون بداية ونهاية فيجب
ان يكون لها مادة غير متناهية وسادسها ان قاسوا العظم على شيئين احدهما على الاعداد التي لا

متناهی فی الزیاده وثانیها علی لاتناهی المقدار فی جانب الصغر والجواب اما الذی ذکروه اولا فلا
حاصل عنه الا المنع بشهادة الفطرة بذلک فاما من سلم ذلک کما فعله الجمهور لم یمکنه الخروج عن السوال
الذی اوردناه والذی ذکروه ثانیا من ان الواقف علی طرف العالم هل یمکنه ان یمد الی الخارج
ام لا فالجواب انه لا یمکنه ذلک لا لوجود جسم فی الخارج یمنع عن ذلک بل لعدم الشرط وهو
عدم المکان والحکم کما ینتفی لوجود المانع فقد ینتفی لانتفاء الشرط والذی ذکروه ثالثا فهو
امر وهمی غیر حاصل فی الوجود فلا عبرة به والذی ذکروه رابعا من ان الجسمیة غیر مانعة من الکثرة
فنقول لا یکفی فی عدم الامتناع ان لا یکون الشیء الواحد مانعا منه فلعله امتنع لامر آخر فان
الجسمیة وان کانت لا تمنع من ذلک الا ان الصور النوعیة التی للافلاک یقتضی ان یکون انواعها
فی اشخاصها فامتنع الزاید علیها لذلک الان فان حمل هذا التشکیل بجزء من اجزاء الافلاک حیث
طبیعته طبیعة الکل وکانت الکثرة والکلیة فی الطبیعة بالنسبة الی اجزائه وان کان الشخص واحدا
لان واجب الوجود واحد فالممکن ان یکون بعینه لازم حقیقته فاما الافلاک وان اتحدت الجسمیة
فقد اختلفت بکثرة الصور فلم یمکن ان یکون قدر معین للکثرة دون غیره لازم ماهیتها المشترکة
والجواب ان کل عدد من الاعداد حقیقته وطبیعته مخالفة بالنوع لما عداه من الاعداد ولا
جاز ان یکون عدد ما من حیث هو هو لازما لماهیة الجسم دون غیره من الاعداد ولا اشکال علیه
لو کان کذلک لکان کل شخص من اشخاص الاجسام متفردا بذلک العدد بعینه لاشتراک اشخاص
الاجسام کلها فی الجسمیة والذی ذکروه خامسا من لاتناهی الکون فهو لا یوجب تناهی الجسم او
الجسم الواحد یمکن ان یتشکل باشکال مختلفة فی احوال مختلفة والذی ذکروه سادسا فهو مجرد
تمثیل من غیر جامع فلا یفید الظن فضلا عن الیقین ثم یجب ان تعلم ان فیه بحثا وهو ان
بعض العلماء قال کما ان الجسم لا ینتهی فی الصغر الی حد لا یوجد ما هو اصغر منه وان کانت
الانقسامات الغیر المتناهیة لا تخرج الی الفعل باسرها کذلک لا ینتهی فی العظم الی حد لا یمکن ان
لا یوجد اعظم منه وان استحال وجود عظم غیر متناه وذکر الشیخ ان هذا یصح من وجه ویبطل
من وجه اما وجه الصحة فهو ان لک ان تقسم جسما متناهیا قسمة لا تقف بان تنصفه ثم تضم الی احد
النصفین نصف النصف الآخر وتضم الی ذلک المجموع نصف الربع الباقی ولا تزال باخذ جزء من الآخر

اصغر منه فلا تزال تزداد ذلک النصف الاول غیر النهایة ومع ذلک فلا یبلغ الجسم المزید علیه
تلک الزیادات الی ان یساوی جملة الجسم المقسوم اولا وبهذا الضرب من الزیادة لا یبلغ بالجسم کل
عظم اتفق بل له حد لا یصل الیه البتة وهو تمام الجسم المتصف اول مرة فضلا عن الزیادة علیه واما
وجه البطلان فهو ان یصل الجسم الی کل حد فی النمو والعظم وذلک ممتنع ولیس ذلک مثل الصغر
لان القسمة لا تحتاج الی شیء خارج عن المقسوم واما التزید فانه اما بسبب المادة تنضم الی الاول
وهو یوجب ان یکون مواد الاجسام بغیر نهایة واما بتخلخل لا یقف فیکون هناک حجم غیر متناه
وکل ذلک محال والتذکر لامن البراهین علی مذهب الحق وهی ثلثة الاول وعلیه المعول انه لو وجد
ابعاد غیر متناهیة لاستحال وجود حرکة مستدیرة لانا اذا فرضنا فی تلک الابعاد خطا غیر متناه
وکرة خرج من مرکزها خط متناه سواء لذلک الخط فاذا تحرکت الکرة حتی صار الخط الخارج عن
مرکزها مسامتا للخط الغیر المتناهی بعد ان کان موازیا له فلا بد فی الخط الغیر المتناهی من
نقطة یقع علیها اول المسامتة ولکن ذلک محال لانه لا نقطة فی ذلک الخط الا وفوقها
نقطة اخری والمکن وقوع للخط الخارج عن مرکز الکرة بحیث یکون مسامتا لکل واحد من تلک
النقط والمسامتة مع النقطة الفوقانیة ابدا قبل المسامتة مع النقطة التحتانیة لان المسامتة مع
الفوقانیة یحصل بمیل عن الموازاة اقل من المیل الذی یحصل به المسامتة مع التحتانیة ولا
شک ان المیل الکثیر لا یحصل الا بعد حصول المیل القلیل فلا جرم لا یصیر مسامتا للنقطة الا بعد ان
کان مسامتا للنقطة التی فوقها ولما کانت النقط غیر متناهیة استحال ان یکون هناک
نقطة هی اول نقطة المسامتة والتالی محال فما ادی الیه یکون محالا وهو فرضنا ذلک الخط
غیر متناه فاذا نقیضه حق وهو وجوب کونه متناهیا البرهان الثانی لو کانت الابعاد
غیر متناهیة لجاز ان یخرج امتدادات من مبدأ واحد کساقی مثلث لا یزال البعد بینهما
متزاید الی غیر نهایة وایضا یمکننا ان نفرض بینهما ابعادا متزاید بقدر واحد من الزیادات مثلا
بقدر البعد الاول ذراعا ونعده بعدا آخر زاد علیه بشبر وبعد البعد الثانی بعدا ثالثا زاد علیه
ایضا بشبر وهکذا یکون الذی فوق زایدا علی الاسفل منه بشبر وایضا کل زیادة توجد فانها
مع المزید علیه یکون موجودا فی البعد الذی فوقه مثلا زیادة الثانی علی الاول موجودة للثالث

البرهان الثانی

مع زيادة اخرى واذا تحصلت هذه الامور فنقول انه لا شك تحقق هناك زيادات غير متناهية
فاما ان يكون كل واحد من تلك الزيادات حاصلة في بعد واحد واما ان لا يكون كذلك وكلا
القسمين يؤديان الى المحال فالقول بثبوت الابعاد الغير المتناهية محال اما اذا قلنا انه ليس كل واحد
من تلك الزيادات حاصلا في غيره فلانه اذا كذب هذا الحكم على كل واحد ففي جملة تلك الآحاد واحد
كذب هذا الحكم عليه فلابد حينئذ ان يصدق عليه ان ما فيه من الزيادة غير موجودة في غيره واذا
كان كذلك لم يكن فوقه بعد آخر الا لكانت الزيادة الحاصلة فيما فوقه وقد فرضنا انه ليس
كذلك واذا لم يكن فوقه بعد آخر فقد انقطع الامتداد وان امكن ان يوجد فوقه ما يكون فيه
تلك الزيادة فاذا الامتداد ان يجب ان ينقطع مع انا فرضناه غير متناهيين هذا خلف محال
ولما كذب قولنا ليس واحد من تلك الزيادات حاصلة في غيرها صدق نقيضه وهو ان كل
واحد من تلك الزيادة حاصل في غيرها وقد عرفت ان البعد الكثير مثلا ليس فيه زيادة
التاسع على الثامن فقط بل جميع الزيادات التي تحته فانه عبارة عن مجموع البعد
الاول مع مجموع تلك الزيادات فظهر انه لما صح ان كل واحد من تلك الزيادات موجودة
في غيره صح ان الكل بمجموعه لابد وان يكون موجودا في بعد واحد فنقول وتلك الزيادات
غير متناهية فاذا هناك بعد واحد وجدت فيه تلك الزيادات الغير المتناهية فيكون البعد
غير متناه مع انه محصور بين حاصرين هذا خلف وايضا فالبعد المشتمل على تلك الزيادات
ان كان فوقه بعد آخر فهو غير مشتمل على ما فوقه بعد آخر فقد انقطع الامتدادان المفروضان
غير متناهيين هذا خلف وايضا فلان المتحرك على التفاوت الاول يقطع التفاوت
المشتمل على الزيادات الغير المتناهية بالمسافة في زمان متناه وذلك محال فظهر ان القول
بالابعاد الغير المتناهية مفض الى هذه المحالات فيكون محالا فهذا ما يمكن في تصحيح هذه الطريقة
المتكلفة ولنا عليه كلام في شرح الاشارات البرهان الثالث ان نقول لنفرض بعدا غير متناه
ا ه ج د ب اما من الطرفين واما من طرف واحد وعلى جميع الاحوال امكن ان نفرض
فيه حدا يكون طرفا لذلك الامتداد وليكن ذلك الطرف ج ولنفرض فيه حدا آخر وهو د فيكون
خط ج الغير المتناهي طرف ب ازيد من خط د الغير المتناهي في طرف ب مقدار ج د فاذا فرضنا

انطبق ج على نقطة د فلا يخلو اما ان يمتدا معا لا الى نهاية فيكون الزائد مثلا للناقص وهو
محال واما ان يقصر عنه فيكون د ب في طرف ب منقطعا فانه ان لم ينقطع كان دائما موجودا مع
ج ه فلم يكن النقص منه بل يكون مساويا له واذا كان د ب في طرف ب منقطعا كان في طرف
ب متناهيا وج ب ازيد منه بمقدار متناه وهو المتناهي اذا انضم الى المتناهي يكون الكل
متناهيا فيكون ج ب في جهته ب متناهيا وهو المطلوب وعلى هذا البرهان شك وهو على جملة
وهو ان ينطبق نهاية الناقص على نهاية الزائد انما يمكن على احد وجوه ثلاثة احدها ان يتحرك الناقص
بكليته الى جهته نهايته حتى ينطبق نهايته على نهاية الزائد او يتحرك الزائد بكليته عن جهة نهايته حتى
ينطبق نهايته على نهاية الناقص وثانيها ان يزداد الناقص حتى ينطبق طرفه على طرف الزائد
او ينقص طرف الزائد ويدل حتى ينطبق على طرف الناقص وثالثها ان يبقى الزائد والناقص كما
كانا ولكنه توضع نهاية الزائد على نهاية الناقص حينئذ نظهر في الزائد فضلة لا ينطبق بها على الناقص
بل يبقى متجافيا عنه وذلك مثل خطين متفاوتين في نهايتهما فانا اذا اطبقنا بين نهايتيهما حدث في
الزائد فضلة متجافية لا ينطبق على الناقص ثم لا يزال تزيد تلك الفضلة وبعدها الى الجانب
الآخر الى ان تظهر الفضلة من الجانب الآخر واذا عرفت ذلك فنقول ان ادعيتم صحة التطبيق
بين نهايتي المقدارين على الوجه الاول فقد صادرتم على المطلوب الاول لان الخط انما يمكن ان
يتحرك بكليته اذا اخلى مكانا وشغل غيره وذلك انما يصح اذا كان متناهيا من كل الجهات
وان ادعيتم ذلك بالوجه الثاني فحينئذ يصير كل واحد منهما بعد النمو والذبول مساويا للآخر
ولا يلزم عنه محال وان ادعيتم ذلك بالوجه الثالث فللخصم ان يقول الزائد والناقص يمتدان
الى غير النهاية ويبقى في الزائد تلك الفضلة الغير المنطبقة ابدا ولا ينتهي الى حيث تزول تلك
الفضلة فاذا هما يمتدان الى غير النهاية ولا يلزم منه ان يجعل الناقص مساويا للزائد لان تلك
الفضلة ابدا موجودة مع الزائد فهذا بيان هذا الشك وهاهنا شكوك اخر يمكننا حلها فان قيل
ما ذكرتموه من الحجة منقوض بالنفوس المفارقة في زماننا هذا الى ما مضى مع ان النفوس
متناهية وايضا الحركات الماضية من زمان الطوفان اقل مما مضى من زماننا هذا مع انه لابد
للحركات ابتداء الجواب عن هذا ان كل كثرة يجتمع اجزاؤها ويكون لها ترتيب في الطبع او في الوضع

قد حول اللانهاية فيها ممتنع اما الذى فيه ترتيب بالطبع فكالعلل والمعلولات
واما الذى فيه ترتيب فى الوضع فكالمقادير فاما اذا كانت الاجزاء لا يوجد معا بل
كانت فى الماضى والمستقبل كالزمان والحركة فلا يمتنع فيه ان لا يكون متناهيا كالابنية
واما اذا وجدت الآحاد معا ولكن لا يكون بينها ترتيب فى الطبع ولا فى الوضع فحينئذ لا
يكون عينا احتمال المطابقة ففى مثل هذه الصورة لا يكون احتمال الزيادة والنقصان
موجبا للتناهى وقد اشكل على كثير من اهل النظر ذلك ولم يعتبروا فى اقتضاء احتمال
الزيادة والنقصان للتناهى امكان المطابقة وصار ذلك شبهة عظيمة وقعوا بسببها
فى ضلالات كثيرة فمنهم من ابطل بقاء النفوس الناطقة بان قال لو بقيت لكان الحاصل
منها الان عددا غير متناه لكون الابدان غير متناهية ولامتناع التناسخ لكن القول بوجود
نفوس غير متناهية محال لاحتمال الزيادة والنقصان فهى اذا غير باقية ومنهم من ذهب
الى وجوب تناهى الحركات لقوله النفوس متناهية لاحتمال عددها الزيادة والنقصان والتناسخ
باطل فيلزم تناهى الابدان ويلزم من تناهيها تناهى الحركات ومنهم من ذهب الى التناسخ
لان الابدان غير متناهية والنفوس متناهية ونحن بعون الله تعالى نكشف الغطاء عن هذه الشبهة
فنقول العلم بان كل ما يحتمل الزيادة والنقصان يكون متناهيا اما انه يقال انه من الاوليات
او من النظريات وباطل ان يكون من الاوليات لان العقلاء اختلفوا فيه فمنهم من زعم ان
الاجسام متركبة من اجزاء لا نهاية لها بالفعل ومنهم من ركب العالم من اجزاء كرية الشكل
مثلثة لا نهاية لها ومنهم من قال بالخليط الغير المتناهى والمسلمون اتفقوا على ان معلومات
الله ومقدوراته غير متناهية ومنهم من زعم ان انواع الالوان المقدورة لله غير متناهية والجزء
الذى لا يتجزى عندهم يمكن حصوله فى احياز غير متناهية على البدل كذلك يمكن ان تقوم به
افراد غير متناهية من نوع واحد على البدل ومنهم من اثبت فى العدم ذواتا غير متناهية
ومنهم من اثبت الله تعالى صفات غير متناهية وكذلك نعقل ان تضعيف الالف مرارا لا
نهاية لها اقل من تضعيف الالفين مرارا لا نهاية لها وكذلك نعلم ان الامكانات الماضية
لا بداية لها والحركات الحادثة فى المستقبل والتى يمكن حدوثها لا نهاية لها مع ان كل هذه الامور

محتمل

محتمل للزيادة والنقصان فان عدد نصفها اقل من عدد كلها فهذه كلها تفيدنا اجماعا منعقدا بين
العقلاء على انه ليس كل ما يقبل الزيادة والنقصان فانه يجب ان يكون متناهيا فكيف يقال
العلم بوجوب تناهى ما يقبل الزيادة والنقصان من البديهيات فاذا هذه القضية لا تنفع
الا بالبرهان وذلك البرهان لا يتقرر الا فيما يحتمل الانطباق وبيانه ان الموجب للتناهى هو انه
يجب انتهاء الناقص الى حد لا يبقى منه شىء ويبقى بعض من الزائد ولهذا انما يجب ان لو فقد
وقوع جزء من الجملة الناقصة مقابلة جزئين من الجملة الزائدة فانه ان كان ذلك ممكنا لم
ينته الناقص الى حد لا يبقى منه شىء ويبقى من الزائد شىء وذلك انما يتحقق فيما يحتمل الا
نطباق لانه اذا فرض جزء من الجملة الزائدة منطبقا على جزء من الجملة الناقصة استحال
ان ينطبق جزء آخر من الجملة الزائدة على ذلك الجزء من الجملة الناقصة لاستحالة حصول الجسمين فى
حيز واحد فلا جرم اذا صار جزء من الجملة الناقصة مشغولا بمماسة جزء من الجملة الزائدة استحال
ان يصير هو بعينه مشغولا بمماسة جزء آخر بل المشغول بمماسة جزء آخر من الجملة الزائدة جزء من الجملة
الناقصة وذلك يوجب ان ينتهى الناقص الى حد ينقطع وتبقى بعد ذلك من الجملة الزائدة
مقدار الزيادة فاما الامور التى لا تحتمل الانطباق فليس هناك بين اجزاء الجملتين
مماسة حتى يكون مماسة جزء يمنعه عن ان يماسه جزء آخر بل ليس بينهما نسبة الا من وجهين
احدهما كون كل واحد منهما مثلا لصاحبه لكن لا يلزم من كون الشىء مثلا لشىء ان لا
يكون مثلا لغيره واما فى المقادير فان الجزء المشغول بمماسة جزء يمتنع ان يكون بعينه فى
تلك الحالة مشغولا بمماسة جزء آخر فلا جرم كانت المماسة والانطباق مظهرين للفضل الخالى
عن العوض والآخر ان يفرض فى الذهن تقابل احدى الجملتين وذلك ايضا على وجهين فانه
اما ان يفرض تقابل احدى الجملتين بالاخرى من حيث هما جملتان فلا يكون فى ذلك الا مقابلة
شىء واحد بشىء واحد واما ان يفرض تقابل آحاد احدى الجملتين بآحاد الجملة الاخرى
فذلك محال لان العقل لا يقوى على استحضار اعداد لا نهاية لها على التفصيل واما ان يقابل
بعض آحاد احدى الجملتين ببعض آحاد الجملة الاخرى فلا يلزم منه وقوع النقصان الى الكل فظاهر
مما قلنا ان الفضل الخالى عن العوض انما يلزم عند وجود الانطباق فثبت ان احتمال الزيادة

والنقصان لا یوجب التناهی الا بهذا الشرط واما بیان الشرط الثانی وهو ان یکون الاجزا
حاضرة معا فنذکره فی الفصل الذی بعد هذا الفصل **الفصل الثانی عشر فی**
معنی اللانهایة فی الماضی والمستقبل اعلم ان الحوادث اما ان تعتبر لا نهایتها فی الماضی
او فی المستقبل ولا بد من تلخیص المعنی فی کل واحد من الاعتبارین اما باعتبار الماضی فاذا
قلنا للاشخاص الماضیة غیر متناهیة فهو یحتمل وجهین احدهما کل واحد من الاشخاص الماضیة
غیر متناهیة وهذا ظاهر البطلان والثانی جملة الاحاد وحال الاجتماع لها عدد غیر متناه وهذا
اما ان یفهم بحسب ما فی الوجود او یفهم بحسب ما فی التوهم واما الذی بحسب الوجود فاما ان
یفهم علی وجه السلب واما ان یفهم علی وجه العدول فان یقال ان جملة الاشخاص الماضیة لیست الذی یفهم علی وجه السلب ٤
امرا له عدد متناه واما الذی یفهم علی وجه العدول فان یقال هکذا جملة الاشخاص الماضیة
امر له عدد غیر متناه واما الذی بحسب التوهم فهو ان یقال ان المتوهم من جملة الاشخاص
الماضیة ای واحد اخذته تجد واحدا غیره قد حصل فی الوجود ولا ینتهی الحساب البتة الی واحد
غیر مسبوق بغیره فنقول اما الوجه الاول فهو حق لان نقیضه باطل وهو قولنا ان جملة الاشخاص
الماضیة امر له عدد موجود وذلک لان هذه القضیة موضوعها امر غیر موجود وممتنع الوجود
لان جملة اشیا کل واحد منها لا یثبت مع الآخر بل یعدم لا یکون لها جملة موجودة البتة لانها
لو کانت موجودة لکان وجودها اما فی الخارج واما فی الذهن ولیست فی الخارج لان وجودها فی
الخارج اما ان یکون فی کل الازمنة او فی زمان معین اما فی الماضی او فی الحال او المستقبل
وکل ذلک باطل وبطلان یکون لها وجود فی الذهن ولا یقوی علی استحضار عدد لا نهایة
له بالفعل بل انما یرتسم فیه ما کان مقدارا محدودا مثل العشرة والالف نعم الذهن یحصل فیه
معنی اللانهایة من حیث انه محمول وصفة فاما ان یحصل فی الذهن العدد الموصوف بکونه
غیر متناه فذلک محال فثبت ان موضوع هذه القضیة ممتنع الحصول فی الاعیان وفی الاذهان
فیستحیل ان یحکم علیه بالاحکام الثبوتیة فاذا یستحیل ان یحکم علیه بانه غیر متناه بمعنی
العدول بل یجب وصفه بانه غیر متناه بمعنی السلب وبه تبین ایضا ما ذکرناه فی الفصل الذی
یقتضی من ان الحوادث الماضیة لا یمکن وصفها بالزیادة والنقصان فان قیل فکیف تقول

للجملة

للجملة الماضیة انها عشرة مثلا فنقول هذا الحکم المحقق حکم علی الصورة المرتسمة منها
فی الذهن والذهن یقوی علی استحضار العشرة والالف وغیرهما وتکمنه لا یقوی
علی استحضاره عدد غیر متناه فثبت ان الاعتبار الاول حق والثانی کاذب فاما
الاعتبار الثالث فنقول انه یصح ان یقول لان الاشخاص الماضیة جملة معقولة فی الذهن
من حیث هی جملة من غیر ان یحتاج فی ذلک الی تعقل الاحاد وان الذهن متی احضر واحدا منها
یوصف بانه موجود واحد واحدا اخر مثل صفته بهذا ینبغی ان یتصور معنی قولنا الاشخاص
غیر متناهیة النظر الثانی فی اللانهایة بحسب المستقبل فنقول النظر فی الامور المستقبلة اما ان
یکون فی وجودها واما ان یکون فی تناهیها اما النظر فی وجودها فلا شک انها لیست موجودة با
لفعل لان الذی فی المستقبل فهو بعد غیر موجود بل هی موجودة بالقوة ثم لا تخلو اما ان
یعتبر حال کل واحد واحد من تلک الامور المستقبلة واما ان یعتبر حال کلها فان اعتبرنا
کل واحد واحد من تلک الامور فاما ان یکون کل واحد منها موجودا اما بالقوة فی وقت واحد
واما ان یکون کل واحد واحد موجودا بالقوة فی جمیع الاوقات والاول حق والثانی
باطل لان الحادث الواحد لا یمکن ان یبقی مستمرا ابدا واما اذا اعتبرنا وجود الکل من
حیث هو کل فذلک الاعتبار علی وجهین الاول ان یکون ذلک الکل موصوفا دائما
بان بعضا منه موجود وهذا القسم یصح من وجه ویبطل من وجه اما بطلانه فان الکل
بما هو کل غیر موجود حتی یوصف بوصف ثبوتی علی ما بیناه واما صحته فان الماهیة
التی تعرض لها احاد یحصل علیها یصح ان یقال انما یحمل علی تلک الماهیة ایما شیء
موجود ولا یجوز ان یخرج الی الفعل بحیث لا یبقی بعدها منها شیء بالقوة الوجه الثانی
ان یکون ذلک الکل بحیث یکون کل واحد من المعدومات یکون موجودا بالقوة بحسب
وقت معین وان لم یکن شیء منه بالفعل فهذا هو النظر فی وجود الاشیاء المستقبلة
فاما النظر فی تناهیها ولا تناهیها فاعلم انه یصح ان یقال للاشیاء التی فی طریق التکون انها
ابدا متناهیة بالفعل ویصح ان یقال انها ابدا متناهیة بالقوة ویصح ان یقال انها ابدا
غیر متناهیة لا بالفعل ولا بالقوة واما انها متناهیة بالفعل ابدا فلانها تکون ابدا واصلة

الی حد معین فیکون بحسب ذلک الحد متناهیة بالقوة ابدا فذلک بحسب النهایات الاخری
التی فی القوة بعد النهایة الحاصلة واما انها غیر متناهیة بالقوة لا بالفعل ابدا فبالقیاس
الی النهایة الاخرة التی لا تحصل بعدها شی آخر والحاصل انها بالقیاس الی النهایة الحاضرة
متناهیة بالفعل وبالقیاس الی ما سیحصل متناهیة بالقوة وبالقیاس الی النهایة التی لا تحصل
بعدها نهایة اخری غیر متناهیة لا بالفعل ولا بالقوة واذا عرفت ذلک فصح ان یقال
ان ما لا نهایة له موجود بالفعل دایما ای من جهة انه غیر متناه الی نهایة لا تحصل بعدها نهایة
اخری وصح ان یقال ان ما لا نهایة له موجود بالقوة دایما ای من طبیعة دایما شی هو
بالقوة **الفصل الثالث عشر فی تتمة احکام اللانهایة** وهی خمسة البحث الاول فی قولنا لا نهایة
لها تارة یعنی به الامور التی توصف بذلک وتارة یعنی به نفس هذا المفهوم کما انا
اذا قلنا عشرون ذراعا وتارة نفس طبیعة هذه الکمیة ثم ان بعضهم جعل اللانهایة بالمعنی
الثانی مبدا وهو باطل لوجهین احدهما ان اللانهایة امر اعتباری نسبتی ولیس له مفهوم
مستقل فکیف یعقل ان یکون موجودا وحده فضلا من ان یکون مبدا لغیره والثانی
ان اللانهایة لا تخلو اما ان تکون منقسما او لا تکون فان کان منقسما وجب ان تکون جزؤه
مساویا لکله لانه لیس هناک طبیعة اخری وراء ذلک المفهوم فیجب ان یکون کل واحد
من اجزایه غیر متناه ایضا وهو محال وان لم یکن قابلا للقسمة فهو غیر متناه علی معنی السلب
ولیس غیر متناه علی معنی العدول الذی هو مرادنا البحث الثانی فی تفسیر قولهم اللانهایة
طبیعة عدمیة وبیانه ان الذی لا نهایة له لا ینتهی الی زوال طبیعة القوة عنه بل طبیعة
القوة محفوظة فیه دایما فیکون ما لا نهایة له ثباته وحقیقته متعلقة بالقوة والقوة متعلقة
بالمادة لا بالصورة التی هی الفعل ویخرج منه ان ما لا نهایة له لا یکون کلا وجملة لان الکل صورة
ارذو صورة اللانهایة طبیعة عدمیة البحث الثالث ان الجسم الذی لا نهایة له لا یستحیل
ان یکون متحرکا لانه اما ان یکون غیر متناه من کل الجهات او من بعض الجهات فان کان
من کل الجهات لم یخل عنه مکان حتی ینتقل الیه وان کان من بعض الجهات فان کان من بعض
الجهات فان کان من بعض الجهات فهو باطل من وجوه به الاول ان متناهیة من ذلک

الدان

المان کان مقتضی طبیعته وجب ان یکون متناهیا من سایر الجهات لان الطبیعة الواحدة تقتضی
فعلها من کل الجوانب وان کان بالقاسر فذلک القاسر اما ان احاط وذلک الحد بان قطعه
فلا یکون متناهیة الفضایل الی مقطوع من حشو فلا یکون هناک مکان یتحرک الیه واما ان
عدده من غیر ان قطع منه شیا کما یجعل الجسم المتناهی صغیرا بالتکثیف وکبیرا بالتسخین فیکون من شان
ذلک الجسم ان یصیر متناهیا بذلک القاسر وغیر متناه بمقتضی طبعه وسنبین فیما بعد ان ذلک ممتنع
الثانی ان سلمنا انه یمکن ان یکون محدودا من جانب لکنه اذا انتقل الی الجهة الفارغة لم یخل اما
ان یخلی اما ان یخلی من الجهة المقابلة لها او لا یخلی فان لم یخل فلم ینتقل الیه لکنه ازداد من ذلک
الطرف وان اخلی فالجهة الغیر المتناهیة متناهیة الثالث تلک الحرکة لا یمکن ان تکون طبیعیة لان
الطبیعی هو الذی یطلب اینا طبیعیا وحدا معینا وکل حد فهو محدود ولا ینتقل الیه ما لا حد له
واذا لم یمکن ان یکون طبیعیا لم یمکن ایضا قسریا لان القسر علی خلاف الطبیعة فحیث لم یمکن طبیعة
لم یمکن قسر البحث الرابع الجسم الذی لا نهایة له لا یکون لاجزایه حرکة طبیعیة لان الجسم ان کان غیر
متناه من کل الجهات لم یخل عنه الحرکة مخالفا الیه فلا یعقل حرکة طبیعیة وان کان غیر متناه
من بعض الجهات حتی یکون الجزو یتحرک اذا کان خارجا عن الحد فلا محالة ذلک الجزو انما یتحرک
الی المکان المطلوب له بالطبع وهو الذی یطلبه الکل ایضا لکن الکل لا یطلب مکانا بالطبع هو الذی یطلب
مکانا اذ لیس له محیط حتی یطلبه ولیس محیط البعد الخلال علی ما ستظهر فاذا لیس الکل لا
فلیس للجزو ذلک ایضا لتشابه طبیعتهما فاذا الاجسام التی لاجزایها حرکات طبیعیة الی حیز محدودة
کلها متناهیة البحث الخامس الجسم الذی لا نهایة له یجب ان یکون فعله وانفعاله واقعا لا فی زمان
کان الفعل والانفعال زمانیین فالجسم متناه واما انه لا یجوز ان یکون الجسم الغیر المتناهی فاعلا فعلا
زمانیا فان ذلک المنفعل اما ان یکون متناهیا او غیر متناه فان کان متناهیا فیمتنع ان جزءا من المنفعل
لا ینفعل عن جزء من الفاعل فاذا انفعل جزء من غیر المتناهی فی المتناهی او فی جزء منه کان نسبة
ذلک الزمان الی الزمان الذی ینفعل فیه غیر المتناهی کنسبة قوة غیر المتناهی الی قوة المتناهی اذ الاجسام
کلما کانت اعظم صارت قوتها اقوی وزمان فعلها اقصر فیجب من ذلک ان یکون فعل غیر المتناهی
لا فی زمان وقد فرض فی زمان وان کان ذلک المنفعل غیر متناه فان نسبة انفعال جزء منه

الى انفعال الكل كنسبة الزمانين فيجب ان تقع انفعال كل جزء منه لا في زمان ويكون انفعال الجزء
الاصغر منه اسرع من انفعال الجزء الاكبر اذا كان اصغر مقتضيا للسرعة فيكون اسرع من الكاين
لا في زمان واذ قد عرفت ذلك من جهة الفعل فلك ان تعرف مقابله من جهة الانفعال
فمعلوم من هذا ان الاسطقسات التي تفعل بعضها بعض فعلا زمانيا كانت كلما عظمت
ازدادت قوة والصورة وان كانت لا تستدعي جوهرها على سياق فانها تشتد في تاثيرها فانه
وان لم يجز ان يكون الصورة التي في هذه النار تشتد تضعف ولكنها في تضعف النار يكون
اقوى وليست هذه الزيادة زيادة الشدة في الجوهر بل زيادة الاثر والمقدار وبالله التوفيق
وقد جرت العادة بان نعقب هذا الموضع ببيان ان القوى الجسمانية متناهية الاثار ونحن
نحن اخرناه الى باب القوى والصورة ملتئم بهذا الموضع الكلام في انقسام الاجسام ولكنا
اخرناه الى باب الجسم لانه التي بذلك من حيث ان الانقسام الذي بالفعل انما يكون بسبب
المادة لا بسبب الكم على ما بيناه ولما فرغنا وطرفا من احكام الكم من حيث هو كم وجب
ان نخوض بعد ذلك في احكام اقسام الكم اما الكم المنفصل فاثبات وجوده وبيان عرضيته
قد مر في باب الوحدة والكثرة فبقي علينا في هذا الموضع ان نتكلم في احكام اقسام الكم
المتصل اما الزمان فقد اخرنا الكلام فيه الى باب الحركة لانه به اليق واما الان فلنذكر
اولا الاحكام المشتركة للثلاثة الباقية وهي الخط والسطح والجسم ثم نخوض في بيان ما يخص كل
واحد منها **الفصل الرابع عشر في بيان احكام المشتركة بين الثلاثة** وهي اربعة البحث
الاول المقدار لا يوجد مفارقا عن المادة في الخارج خلافا لاصحاب الخلا والدليل على ما قلناه ان
المقادير المتواردة على الجسم لا شك انها حالة في المادة فلو قدرنا مقدارا مجردا لكان تجرده اما ان
يكون لمجرد الماهية او للوازم تلك الماهية او لما يلزم تلك الماهية فان كان ذلك الاستغنا
لنفس تلك الماهية واللوازمها وجب ان يكون كل مقدار غنيا عن المادة ولو كان كذلك لاستحال
ان يكون شي منها حالا في المادة لان الغني بذاته عن الشي يستحيل ان يصير هو بعينه محتاجا
اليه فان قيل الجنس الحيوانية محتاجة الى الناطقية في بعض المواضع حاجة اليه في كل المواضع اجاب
الشيخ عن هذا بان قال البعد الذي ينقسم في الجهات الثلاث طبيعة نوعية محصلة وكذلك السطح

والخط والطبيعة النوعية المحصلة لا تختلف باختلاف المعاريات فاما الطبيعة الجنسية فانها بفصل
بفصول تلحق الماهية ويكون العقل مقتضيا للحوقها حتى يحصل في العقل بتصورها فان مجرد المفهوم
من امر يقبل الانقسام مفهوم غير محصل بل انما يتم بسبب ما يلحقه من الفصل وهو انه قابل
للانقسام في جهة او في جهتين او في الكل فاما كون البعد بحيث يكون بعضه قائما في مادة وبعضه
قائما لا في مادة بعضه قائما بالمادة فليس بممنوع لتعدده فيجب ان لا تختلف لوازم مثل هذه
الطبيعة ولقائل ان يقول النقض انما ورد على قولكم اذا احتاج الشي الى الشي في موضع وجب ان
يحتاج اليه في كل المواضع فانا بينا ان الجنس يحتاج الى الفصل المعين في موضع ولا يحتاج اليه في موضع
اخر ان ماهية الجنس واحدة واذا جاز ذلك فمن الجائز ايضا ان يحتاج البعد الى الموضوع تارة وان
لا يحتاج اليه اخرى فاما ان الطبيعة الجنسية طبيعة غير محصلة والطبيعة النوعية طبيعة محصلة فبتقدير
صحة هذا الكلام كان فرقا في غير محل الجمع فالاولى في الجواب ان يقال ان الجنس محتاج الى الفصل
بقومه مطلق فلا جرم هذه الحاجة لازمة له ابدا فاما نفس الفصل فليس من جانب الجنس
بل من جانب الفصل كما بيناه في باب الماهية فاندفع الاشكال فلنرجع الى التقسيم فنقول
واما ان كان ذلك التجرد لامر عارض فلا يخلو اما ان يكون المقدار حالا في ذلك الامر او ذلك
الامر يكون حالا في المقدار او يكونا حالين في ثالث فان كان المقدار حالا فيه فهو ان كان
غنيا عن الموضوع كان المقدار مقارنا للمعنى الموضوع حالا فيه فلا يكون مجردا عن الموضوع
وان لم يكن ذلك الامر غنيا عن الموضوع وباطل ايضا ان يكون ذلك الامر حالا في المقدار
فان المقدار كان لذاته محتاجا الى الموضوع استحال ان يصير غنيا عنه بسبب ما يعرض له
ما يحل اليه لان ما بالذات لا يزول بسبب العوارض وباطل ان يكون الامر حالا في محل
المقدار لانه يكون المقدار حينئذ ماديا مع انه فرض مجردا فثبت ان المقدار لا يتجرد عن المادة
البحث الثاني في بيان المقادير التعليمية ان المقدار وان كان لا يفارق المادة في الوجود الخارجي
الا انه يفارقها في الذهن فانه يمكننا ان نتصور المقدار مع الذهول عن كل المواد فاذا تخيلنا
الابعاد الثلاثة من غير ان نلتفت الى شي من المادة واحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا ثم انه
لا يمكننا ان نتخيل لا ان نحس الا جسما متناهيا وشي تخيلنا الجسم المتناهي فقد تخيلنا نهايته وكذلك

هو السطح فاذا اخذنا السطح من غير ان نستصحب هو الجسم ولا عرضا من الاعراض التي تكون في
سطوح الاجسام الطبيعية كالالوان والخشونة والملاسة كان المتخيل هو السطح التعليمي ثم اذا
تخيلنا نهايته وهي النقطة فاذا نظرنا اليها من غير ان نستصحب معها الخط الذي هو نهايته
فقد جردنا النقطة حينئذ عن الخط فالحاصل ان هذه المقادير اذا حصلت في الوهم مجردة
عما عداها فهي المقادير التعليمية البحث الثالث في الفرق بين كون الجسم تعليميا وبين كون الجسم
السطح والخط تعليميا وبين كون السطح والخط تعليميا قد عرفت مما مضى الفرق بين ان
ننظر الى الشيء لا بشرط ان يكون معه غيره وبين ان ننظر الى الشيء بشرط ان معه غيره فالابعاد
الثلثة يمكنك ان تتخيلها بالاعتبارين اعني ان تتخيلها لا بشرط ان تلتفت معها المادة
وان تتخيلها بشرط ان لا يكون معها مادة فاما السطح فلا يمكنك ان تتخيله بشرط ان لا يكون
معها مادة فاما السطح فلا يمكنك ان تتخيله بشرط ان لا يكون معه جسم لانك انه تخيلت
السطح فلابد وان تتخيله على وضع خاص فتتوهم له جهتين توصلان الصائر اليه ايضا لا يبقى
منه جانبين متغايرين فيكون المتوهم ذا جزءين فيكون المتوهم ذا جزءين فيكون المتوهم جسما لا سطحا
وبهذا البيان يظهر انه لا يمكن تخيل الخط بشرط ان لا يكون في السطح لا تخيل النقطة بشرط لا يكون في
السطح ولا تخيل النقطة بشرط لا يكون في الخط فاذا السطح والخط والنقط لا يمكن تخيلها بشرط ان لا يكون معها
غيرها بل يمكن تخيلها الا بشرط ان يكون معها غيرها واما الابعاد الثلثة فيمكن تخيلها بالاعتبارين جميعا
البحث الرابع في بيان عرضية هذه الامور اما بيان عرضية الجسم البسيط فمن وجهين احدهما انه
تزيد وتنقص والجوهر باق على طبيعته نوعه فهو عرض والآخر ان الجسم البسيط اذا تصغر كان مساويا
في الماهية واما بيان عرضية الثلثة الباقية فذلك فرع على بيان وجودها فمن الناس من انكر
كونها امورا وجودية بوجهين الاول ان السطح عبارة عن نهاية الجسم ونهاية الشيء ان يفنى الشيء فلا
يبقى منه شيء فالسطح اذا امر عدمي وهكذا القول في الخط والنقطة الثاني ان السطح لو كان امرا
وجوديا لكان اما ان يكون متحيزا فيجب ان يكون قابلا للقسمة في الجهات الثلث واما ان لا يكون متحيزا
فيكون قائما بالمنقسم في الجهات الثلث لان القائم بالمنقسم وهكذا القول في الخط والنقط فان النقطة ان
كان عرضا فلها محل وذلك المحل ان كان عرضا آخر فلا يتسلسل بل ينتهي لا محالة الى الجسم فيكون النقط لا محالة في

شيء منقسم فيجب ان يكون منقسما لكن الثاني باطل فاذا النقطة ليست امرا وجوديا واعلم ان كلام من هو لا تحصيل
الذي يمكن ان يتمسك به في اثبات هذه الامور انا نجد الاجسام متماسة وليست مماستها بتمامها وذاتها
فان ذلك هو المداخلة مماستها بسطوحها ومن العلوم الضرورية ان ماية التماس لا بد وان يكون امرا
وجوديا وهو مشكل لان التماس بالعرض مشكل جدا ومتى ساغ ان يقال تماسان بالعرض لا بالاجزاء
ساغ ان يقال تماسان بالعدم والفارق بين القولين والذي يقال من ان الجسم المتصل اذا قطع
حدث السطح بعدان لم يكن فلا بد وان لا يكون امرا وجوديا ليس بشيء لانه لا يمكن ان يقال
ان الذي حدث هو تفرق الاتصال وهو امر عدمي واما الجواب عما تمسكوا به فقد مضى في
الفصول السابقة واذا ثبت وجود هذه الامور ثبتت عرضيتها لانها تزول وتطرأ مع بقاء
الحقيقة بحالها فانك اذا اصبت الماء على الماء فقد بطل ما كان لكل واحد من السطح المعين وحدث
للكل سطح واحد ثم اذا فرقته مرة اخرى فحينئذ تزول ذلك السطح الواحد وتحدث سطحان آخران غير
الذي عدما اولا لاستحالة اعادة المعدوم مع ان حقيقة الجسم وطبيعته باقية بحالها فعلمنا
بذلك ان السطح عرض وبمثله تثبت عرضية الخط والنقطة

الفصل الخامس عشر فيما يخص كل واحد منها من المباحث

وهي اربعة البحث الاول في ان الجسمية من توابع
المادة اعلم ان المقدار المعين لا تقتضيه الصورة الجسمية لذاتها والا لكان لكل جسم على ذلك المقدار
ولانا نجد ان الجسم الواحد تختلف عليه المقادير وليس ايضا بسبب الفاعل فان الفاعل اذا اعطى
الصورة الجسمية مقدارا معينا ثم اعطاها مقدارا آخر فذلك انما يكون بان تمتد الصورة
الجسمية الى جانب وتنقص من جانب آخر وما كان كذلك كان قابلا للفصل والوصل
فتكون الصورة الجسمية وحدها قابلة للفصل والوصل فتكون الصورة الجسمية وحدها قابلة للفصل
والوصل وذلك محال فبقي ان يكون المقدار المعين بسبب المادة لكن لا مطلقا والا لوجب
تشابه المذكور بل بسبب احوال عارضة للمادة لاجلها تخصص استعدادها القبول ذلك
المقدار دون سائر المقادير واعلم انه وان كان الامر على ما بينا الا ان المقدار يفارق
المادة في الوهم واما الصورة فانها لا تفارقها لا في الوهم ولا في الوجود البحث الثاني
في السطح اعلم ان للسطح اعتبارين احدهما كونه قابلا لعرض بعدين متقاطعين على

زاوية قائمة وكونه كذلك انما كان بسبب كونه نهاية للجسم الذي هو قابل لفرض الابعاد
الثلثة فان كون الشي نهاية لقابل الابعاد الثلاثة من حيث هو نهاية لمثل ذلك
لانه نهاية مطلقا مقتضاه ان يكون قابلا لفرض بعدين واعلم ان السطح بهذا
الاعتبار ليس بمقدار بل هو من المضاف الذي لا يكون الا مقدارا واعلم انه
فرق بين قولنا السطح قابل لفرض بعدين وبين قولنا السطح قابل للطول والعرض
فان الاول حق والثاني باطل لان السطح هو العرض في الطول نفسه فكيف يجعل
قابلا للعرض لان قابل الشي يجب ان يكون مغاير المقبول الاعتبار الثاني
للسطح كونه بحيث يمكن ان يخالف غيره من السطح في القدر والمساحة وهو بهذا
الاعتبار كم واما بيان ان السطح الواحد والخط الواحد لا يمكن ان يكون موزونا للاستقامة
والانحناء فسياتي في باب الكيفيات المختصة بالكميات البحث الثالث عن احكام
النقطة وهي ثلثة الاول انها غير قابلة للانقسام لان النقطة نهاية الخط فلو انقسمت لما
فرض لها جزءان ولكان الجزء هو النهاية فاما الجزء الذي قبله فلا يكون نهاية لان
بعده شيئا فاذا النهاية للخط غير متجزية وبهذا ثبت ان الخط لا يتجزى في العرض
والسطح لا يتجزى في العرض والسطح لا يتجزى في العمق الثاني الذي يقال النقطة ترسم
بحركتها الخط فهو للتفهيم لا للتحقيق لوجهين اما اولا فلان حركة النقطة لا تكون لا محالة الا في
شي او على شي وذلك الشي يكون قابلا لا متحرك فيه فيكون جسما او سطحا فيكون هذه الاشياء
موجودة قبل حركة النقطة فلا يكون حركة النقطة علة لوجودها واما ثانيا فلان الشي اذا ماس
شيئا وفارقه فان حاله بعد المماسة كحاله قبلها وكان الاثر لا يبقى بعد زوال المماسة استحال
ان يحصل الامتداد من اجزاء المماسة الثالث النقطة اذا اجتمعت فلا يحصل من اجتماعها
الخط لان النقط الثلث اذا اجتمعت فالواسطة ان لقيت كليتها الطرفين فهي مداخلة
فيهما وهما متداخلتان فيها والمداخلة لا توجب العظم وان كانت الواسطة ما لقيت بكليتها
كلية الطرفين بل ببعضها الى احد الجانبين بعض الآخر فلاقى الجانب الآخر لزم انقسامها
وقد ابطلنا ذلك وهذا الدليل بطرانه لا يحصل الخط من تاليف النقط والا السطح من تركيب

الخطوط

الخطوط ولا الجسم من تركيب السطوح وبهذا تبين انه يستحيل ان يكون بين الخطوط
والسطوح او بين السطوح والاجسام نسبة اصلا البحث الرابع عن رسم النقطة
اوقليدس النقطة شي لا جزء له فقيل ليس عرض اوقليدس من ذلك لا تميزها
بالوصف المذكور عن المقادير فاما من اراد ذكر رسم تميز النقط عما عداها لا بد وان
يذكر في هذا الرسم شيئا لئلا يدخل فيه ذات الباري تعالى والوحدة فمنهم من
قال النقطة شي ذو وضع لا جزء له والباري تعالى ليس له وضع ولا اليه اشارة
وكذلك الوحدة ومنهم من رسمها بكونها نهاية للخط فاما بيان انها هل تتحرك
ام لا فقد اخرناه الى باب الحركة وقد بقي علينا من مباحث الكم المتصل امر المكان
فانه عبارة عن السطح الحاوي فلنتكلم فيه الفصل السادس عشر
في اثبات المكان ان شي قد يكون معلوما من جهة بعض خواصه واعراضه وان كان
مجهول الوجود والماهية وحينئذ يكون كل واحد منهما مطلوبا والمكان من هذا
الجنس لان المفهوم منه عند الجمهور انه امر يصح للجسم ان ينتقل عنه واليه
بالحركة وان يسكن فيه ثم اختلفوا في ان هذا الامر له وجود ام لا فبعضهم
انكر وجوده قال لاجل ان القول بوجوده يودي الى محالات جملة الاول
ان المكان لو كان موجودا لكان اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان
جوهرا فاما ان يكون جسما واما ان لا يكون وباطل ان يكون جسما اما اولا فلان
كل جسم محتاج الى المكان فلو كان المكان جسما لاحتاج الى مكان اخر ويلزم
منه التسلسل واما ثانيا فلان كل مكان فالمتمكن يداخل فيه فلو كان المكان جسما
لكان الجسم متداخلا في الجسم وذلك محال واما ثالثا فلانه لو كان جسما فذلك (لكان)
الجسم اما بسيطا او مركبا وليس شي من البسائط والمركبات يمكننا ان نشير اليه
فنقول انه هو المكان وباطل ايضا ان يكون جوهرا غير جسم اما اولا فان المكان
مطابق للمتمكن ويستحيل ان يكون مطابق الجسم جوهرا معقولا واما ثانيا فلان
كل مكان فاليه اشارة ولا شي من الجواهر المعقولة اليه اشارة فلا شي من المكان

بجوهر معقول و باطل ان يكون عرضا لانه اما ان يكون قائما بالمتمكن او بغيره والاول
باطل اما اولا فلانه لو كان عرضا لكان منتقلا مع المتمكن فحينئذ يكون المتمكن
منتقلا مع المكان لا من المكان ولا اليه هذا خلف واما ثانيا فلان العرض يكون
موجودا في المحل ولا يكون المحل موجودا فيه فيلزم ان لا يكون الجسم موجودا في المكان
بل يكون المكان موجودا فيه و باطل ان يكون حالا في غير المتمكن وذلك لان المتمكن
اسم مشتق من المكان فلو كان المكان عرضا قائما بجسم اخر لكان المتمكن ذلك
الشي لان العرض شي قام بالشي اشتق للمحل من اسم الحال اسم كالابيض والاسود
فكان يجب ان يكون المتمكن هو الحاوي لا المحوي وذلك باطل الحجة الثانية لو كان
المكان امرا لا بد منه للحركة واما ان يكون المكان محتاجا الى الحركة وذلك باطل لان
قد يوجد مع عدم الحركة واما ان يكون الحركة محتاجة الى المكان وقد ثبت ان ما يحتاج اليه
الشي فهو احد العلل الاربعة اما ان يكون علة فاعلة للحركة وهو باطل لان كل حركة تحصيل
فلها علة فاعلة غير المكان واما ان يكون علة عنصرية و هو باطل لان العلة العنصرية للحركة
هي المتحرك لا المكان واما ان يكون علة صورية و هو ظاهر الفساد واما ان يكون
علة تمامية وهو باطل اما اولا فلان العلة التامة انما يجب وجودها في الاعيان
عند الوصول الى العلة والمكان يجب حصوله قبل الوصول الى الغاية واما ثانيا
فلان المكان لو كان كمالا يشتاق اليه المتحرك لكان من كمالات الانسان ان
يحصل في امكنة تشتاق اليها واما ثالثا فان الكمال منه خاص ومنه مشترك
فانه يكون للشي او لغيره والمكان عندكم خاص الحجة الثالثة لو كان الجسم في مكان لما
كانت الاجسام النابتة في مكان ولكان مكانها يتحرك معها فكان لمكان مكان الى
الى غير النهاية التالي محال فالمقدم محال الحجة الرابعة ان حركة الجسم عبارة عن الا
نتقال واستبدال القرب والبعد وكما ان هذا الاستبدال الى قد يقع للجسم كذلك يقع
للسطح والخط والنقط فلو كان هذا الانتقال يوجب للجسم مكانا لا يوجب للنقطة
مكانا ولكن ذلك محال اما اولا فلان مكان الشي يجب ان يكون مساويا له حتى لا

يسع غيره

يسع غيره والمساوي للنقطة نقطة فاذا مكان النقطة نقطة ثم ليس احدى النقطتين بان يكون
مكانا للاخرى فيكون كل اولى من حينئذ يلزم ان يكون كل واحد منهما مكانا للاخرى فيكون كل واحد
حالا محلا وهو محال واما ثانيا فلان كل ما له مكان فلا بد وان يكون له مكان طبيعي ومكان غريب
يكون له محاله ميل الى المكان وميل عن الغريب والميل هو الثقل والخفة فيلزم ان يكون للنقطة
ثقل وخفة وذلك محال واما ثالثا فلان النقطة كما مضى امر عدمي فيستحيل ان يكون لها مكان فهذه
جملة شبه منكري المكان فهذه جملة شبه منكري المكان والجواب عن الاول هو ان المكان عرض قائم بغير
المتمكن فانه عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وقولكم اذا
كان المكان حالا في شي اخر وجب ان يكون اسم المتمكن ثابتا لذلك الشي فنقول ان اشتقاق الاسم
للمحل من الحال قضية غير عقلية حتى يجب وجودها لا محالة فربما لم يوجد كما في كثير من الاعراض اما المتمكن
فلا نسلم انه مشتق من المكان ولكن من الجائز ان يشتق الاسم للجسم من الوضع الحال في الجسم الاخر كالعلم فانه
في العالم ويشتق منه اسم المعلوم والجواب عما ذكروه ثانيا ان الحركة محتاجة الى المكان ولكن
لم قلتم ان كلما يحتاج اليه الشي فانه لا بد وان يكون احد الاقسام الاربعة
فان الاثنين محتاج الى الواحد مع ان الواحد ليس فاعلا له ولا عنصرا ولا صورة
ولا غاية بل هذا النوع من التقديم يسمى تقدما بالسطح والجواب عما ذكروه رابعا
ان ذلك انما يلزم لو قلنا ان الانتقال هو ان كان بالذات و بالعرض يوجب
المكان ونحن لا نقول ان الانتقال المسمى بالذات و هو ان يفارق ما يحيط
مفارقة بذاته عن ذاته لا بسبب لزومه للمفارق بذاته هو الموجب للمكان
واما السطح والخط والنقطة فانها في المفارقة ليست مستقلة بل هي تابعة للجسم
فهذا هو المطلوب عن شبه المنكرين لوجود المكان والذي يدل وجوده
امور ثم اولها الانتقال فانه عبارة عن التغير في الاين لانه وقد يوجد الانتقال
وان لم يحصل التغير في الجوهر والكم والكيف وساير الاعراض وقد لا يوجد الانتقال
عند حصول التغير في كل تلك الامور فعلمنا ان الانتقال هو التغير في الاين اي هو
في نسبته الى مكان وذلك يوجب وجود المكان وثانيها انا نشاهد الجسم يكون

حاضر ام نعيب وكم جسم احر حيث هو والبديهة تقتضي ان يكون للمتنافيين مورد مشترك وليس ذلك الا المكان الذى كان للاول ثم صار للاخر وثانيها ان وجود الفوق والسفل معلوم بالضرورة وذلك يقتضي وجود المكان والاولى ان يقال ان العلم بوجود المكان علم بديهي فانه لم سلم كونه استدلاليا لتوجهت الشكوك على هذه الوجوه **الفصل السابع عشر في ضبط المذاهب في ماهية المكان** قد ذكرنا انا نعني بالمكان ما ينتقل الجسم عنه واليه بالحركة ولا يتسع من ذلك الجسم لجسم آخر فنقول هذا الامر اما ان يكون جزء من الجسم واما ان لا يكون فان كان جزء من الجسم فاما ان يكون هيولاه او صورته وان لم يكن جزءا له ولا شك انه يجب ان يكون مساويا له فلا تخلو اما ان يكون عبارة عن بعد تساوى قطاره فهو شاغله ما لا نداخله فيه واما ان يكون عبارة عن سطح من جسم ملاقيه سواء كان سطح جسم يكون حاويا له او يكون محويا له ~~او يكون محويا له~~ واما ان يكون عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى فهذه مذاهب خمسة وقد ذهب الى كل واحد منها ذاهب والحق هو الاخير واحتج من جعل المكان هيولى بان المكان تتعاقب عليه اشيا رسى المتمكنات والمادة تتعاقب عليه اشيا رسى المتمكنات والمادة تتعاقب عليه اشيا مى الصور فالمكان هو الهيولى واحتج من جعله صورة بان المكان محدد وحاصر والصورة محدودة حاصرة والذى يدل على بطلان المذهبين مع امور ثلثة احدها ان المكان قد يتحرك بالحركة والهيولى والصورة لا تتركان وثانيها ان المكان يطلب بالحركة والهيولى والصورة لا تطلبان بالحركة وثالثها ان المركب ينسب الى الهيولى فيقال باب خشبي ولا ينسب الى المكان فلا يقال باب مكاني والذى تمسكوا به فهو قياس من موجبتين فى الشكل الثانى فان صدقوه فقالوا المكان يتعاقب عليه المتمكنات وكل ما يتعاقب عليه اشيا فهو مادة فحينئذ يصير الكبرى كاذبة واعلم ان الاشكال فى هذه المسئلة فى ان المكان بل هو البعد ام لا فنتكلم فيه **الفصل الثامن عشر فى الكلام على اصحاب البعد** زعم هؤلاء ان بين غايات الاناء الحاوى للماء ابعادا ثابتة تتعاقب عليه الاجسام وهى المكان ثم منهم من جوز خلو هذه الابعاد عن الاجسام وهم اصحاب الخلاء ومنهم من منع من ذلك ونحن فى هذا الفصل نبطل القول بوجود هذه الا

بعادوني

بعاد وفى الفصل الذى يليه نبطل القول بالخلاء واعلم ان اصحاب البعد منهم من زعم ان العلم بذلك ضرورى لان الناس كلهم يحكمون ان الماء انما يحصل فى الاحياز التى بين اطراف الاناء ومنهم من احتج على اثباته ثم لهم فى هذه الاحتجاج طريقان احدهما ان يدلوا على اثبات مذهبهم فى ان المكان هو البعد والاخر ان يحتجوا على فساد قول اصحاب السطوح ثم يلزمون من ذلك صحة القول بالابعاد واما الطريق الاول فمن وجهين اولهما ان اختلاط البسائط قد يكون سببا لاشتباه بعضها بالبعض وانما يزول ذلك الاشتباه برفع شى بعد شى من تلك المخلوطات حتى لا يبقى الا ذلك البسيط فحينئذ يتميز هو عن تلك الاشياء والبعد الذى ادعيناه من هذا الباب فانا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم دخول الهواء فيه ان يكون البعد الثابت من اطراف الاناء موجودا وذلك يعرفوا ان ذلك البعد الثابت كان ايضا موجودا عندما كان فيه ماء او هواء وثانيهما ان لو ان الجسم فى مكان ليس بسطحه فقط بل بحجمه ايضا فيجب ان يكون مساويا له لكن المتمكن جسم ذو ابعاد ثلثة فالمكان يجب ان يكون ذا اقطار ثلثة واما الطريق الثانى فهو من وجوه خمسة اولها ان المكان لو كان سطحا محيطا بسطح الجسم لكانت الحركة عبارة عن مفارقة سطح متوجها الى سطح اخر ثم الطائر الواقف فى الهواء والحجر الواقف فى الماء عندما يجرى الهواء والماء عليهما يجب ان يكونا متحركين فان الذى فرض مكانا لهما قد يتبدل عليهما ولما لم يكن الطير الواقف فى الهواء والحجر الواقف فى الماء متحركين بل ساكنين مع كل ساكن فسكونه فى مكان واذا ليسا لازمين سطح واحد فليس هناك بالعرض سكونهما فيه سوى البعد الذى شغله الذى لا يتحرك ولا يتبدل بوجه بل يكون لا نتابدا على حاله وثانيهما ان المكان يجب ان يكون شيئا لا يتحرك بوجه لا يزول ونهايات المحيط قد يتحرك بوجه ما وتزول وثالثها ان الناس يصفون المكان بالفراغ والامتلاء لا يصفون السطوح بذلك ورابعها انا لو جعلنا المكان عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوى لم يكن الاجزاء الاجسام مكان وذلك محال ولو جعلناه عبارة عن البعد كان الاجزاء الاجسام مكان فهذا الذى قلنا اولى وخامسها ان النار فى حركتها الى فوق والارض فى حركتها الى اسفل تطلب مكانا بالكلية ومحال ان يطلب نهاية الجسم الذى فوقها او تحته فالنهاية محال ان تلاقيها كلية الجسم بل انما تلاقيها نهاية الجسم الطالب ايضا فاذا

المطلوب هو البعد على الترتيب والجواب اما الذي ذكروه اولا فنقول لا شك انه يلزم فيما فرضتموا
وجود البعد ولكن الذي فرضتموه محال عندنا واللازم عن المحال لا يجب ان يكون صحيحا بل يجب ان
يكون محالا واما الذي ذكروه ثانيها من ان الجسم يقتضي المكان لا لسطحه بل لجسميته فنقول لم لا يجوز ان
يكون الجسم مقتضيا للمكان فان عنيتم به انه بجسميته يصح ان يحيط به جسم آخر فذلك مسلم ولا يلزم منه
مقصودكم وان عنيتم به ان كل بعد من جسمية يقتضي بعدا يكون فيه فهو مصادرة على المطلوب الاول
فاما الذي ذكروه ثالثا من الطير الواقف في الهوا اذا كان يجري عليه الهوا فنقول ان عنى بالسكون
ان لا يتبدل نسبته الى الامور الثابتة فهو بهذا المعنى ساكن لكن لم قلتم ان السكون بهذا المعنى
يقتضي الاستقرار في مكان واحد وان عنى بالسكون نفس الاستقرار في مكان واحد فهذا
الجسم ليس بساكن ولا متحرك وهم لم يقيموا دليلا على امتناع ذلك ونحن نشرح وجه امكانه في باب
الحركة واما الذي ذكروه رابعا من ان المكان يجب ان يكون شيئا لا يتحرك فنقول المسلم ان
المكان لا يتحرك بذاته اما انه لا يتحرك بالعرض فهو غير مسلم ولا مشهور وكيف والجمهور يرون
الجرة مكانا للماء ويرون حركتها واما الذي ذكروه خامسا من ان المكان يوصف بالخواء والا
ولا يوصف بالسطح فنقول ان الامور المبنية على العرف والعادات لا تصلح ان عليها في العقليات
وايضا فلا منهم لا يمتنعون من ان يقولوا ان البسيط الذي هو داخل الجرة مملوء او فارغ واما الذي
ذكروه سادسا انا اذا جعلناه المكان هو البعد امكننا ان نجعل كل جسم في مكان فنقول واي برهان قام
على مكانا حتى يجعل البعد مكانا في الكل جسم ان لكل جسم وضع وللفلك الاقصى وضع وحركة في الوضع على
عينه فاما ان يكون لكل جسم مكان لا محالة فذلك مما لا يثبت اصلا واذا لم يثبت ذلك لم يلزمنا ان نحكم بان المكان
هو البعد لا غير والجواب عما ذكروه سابعا من ان طلب النهاية على وجهين احدهما ان تطلب الجسم الى ان يحصل
في نفس السطح وذلك محال والآخر ان تطلب ان ملاقيه لجسم الاخر ملاقاة محيط لمحاط به وبهذا المعنى
يتحقق مع القول بجعل النهاية مكانا واذا قد فرغنا من حل شبههم فنذكر ما يدل على فساد قولهم
فنقول لو كان المكان بعدا وللجسم بعد آخر فاذا حصل الجسم في ذلك البعد فلا يخلو اما ان يبقى
البعدان او لا يبقيا او يبقى احدهما دون الاخر فان لم يبقيا فقد عدم المتمكن والمكان عند
ما يكون المتمكن في المكان هذا خلف وان لم يبق احدهما لزم عدم المتمكن عند حصول المكان او عدم المكان

عند حصول

عند حصول المتمكن وكلاهما محالان وان بقي البعدان فاما ان يتحدا او لا وذلك قد ابطلناه او لا يتحدا بل قد
يكون كل واحد منهما باقيا متميزا عن صاحبه وهذا هو الذي ذهب اليه اصحاب البعد فنقول ان ذلك محال
من وجوه الاول انه يلزم اجتماع بعدين متماثلين في الماهية في مادة واحدة وحينئذ لا يتميز احدهما عن الاخر بشيء
من الذاتيات ولا بشيء من العوارض سواء كانت لازمة او مفارقة لانه متى اجتمع المثلان في مادة واحدة
فليس بان يعرض العارض لاحدهما اولى من ان يكون هو بعينه عارضا للاخر فاذن يكون عارضا لهما جميعا
واذا كان ذلك العارض مشتركا بينهما استحال ان يكون سببا للتميز فاذا البعدان لا يتميز احدهما عن الاخر في
خصوصية شخصه واذا ارتفع التميز ارتفعت الاثنينية وحصل الاتحاد وقد ابطلناه فان قيل تميز احدهما عن
الاخر بكون احدهما حالا في الجسم والاخر حالا في فيه الجسم فنقول ان البعدين المتماثلين ليس احدهما اولى بالحالية والاخر
بالمحلية اولى من العكس ويعود الالزام المذكور الثاني انه لا معنى للبعد الشخصي الا البعد الذي بين طرفي هذا
الاناء فلو جاز ان يكون البعد الموجود بين طرفي هذا الاناء بعدين مع ان الماهية واحدة والاشارة الحسية
اليها واحدة جاز ان يكون الشخص الانساني المشار اليه شخصين وان كانت الماهية واحدة والاشارة
واحدة بل ليس بان يكون الشخص الواحد اثنين اشخاصا متباينة فان قيل انما حكمنا بان الموجود بين
طرفي هذا الاناء بعدان لانا لما قدرنا خروج الماء عن ذلك الاناء وعدم دخول جسم اخر
فيه وجدنا فيه بعدا فلما دخل فيه الماء علمنا انه اجتمع ذلك البعد مع بعد الماء فحكمنا باجتماع البعدين
ولم يوجد مثل هذا الطريق في الانسان الواحد حتى لزمنا ان نقول هذا المشار اليه ليس واحدا بل اثنين
فنقول قد بينا ان فرض عدم دخول جسم اخر في الاناء عند خروج الماء منه محال فيكون ما بني عليه فاسدا
واما الان فنقول هب ان هذا الفرض ممكن ولكنا بهذا الفرض نستفيد ان الواحد في الماهية و
في الاشارة الحسية قد لا يكون واحدا بالشخص بل يكون اشخاصا واذا جوزنا ذلك فهب ان هذا
الطريق لم يوجد في الانسان المشار اليه ولكن مع ذلك لا يمكننا القطع بكونه انسانا واحدا لانه وان لم
يوجد ذلك الطريق فلعل هناك طريقا اخر به يعرف كون ذلك الانسان المشار اليه انسانين وان كنا ما
عرفنا ذلك الطريق فثبت ان ما قالوه يوجب الشك في وحدة جميع الاشياء من المحسوسات الثالث انا شاهدنا
الاجسام ممتنعة من التداخل والمعنى بامتناع التداخل هو ان يبقى كل واحد منهما في حيز غير حيز الاخر ولهذا
الحكم لا يثبت الا في الشيء الذي يكون له بذاته حصول في الحيز والجهة لان الذي لا يكون له حصول في حيز وجهة

ان يقتضي ان يكون حصوله في جهة غير جهة الشيء الاخر والشيء الذي يكون له لذاته لا لغيره حصول في
جهة هو المقدار لا الهيولى ولا الصورة وسائر الاعراض اما الهيولى فانها في حد ذاتها مجردة عن الوضع
والحيز كما ستعرف واما الصورة فلان الجسم الواحد قد يتخلخل فيشغل حيزا اكبر او يتكاثف فيشغل حيزا اصغر
مع بقاء صورته الجسمية بحالها فعلمنا ان الصورة الجسمية ليست في حد ذاتها شاغلة للحيز والا لما اختلفت
الشغل مع اتحاد الصورة واما سائر الصور والاعراض فظاهر من امرها انها لا تشغل الاحياز شغلا بالذات
هو المقدار واذا كان امتناع المداخلة حكما حاصلا بالذات للمقدار وبالعرض لغيره علمنا ان المقدارين
يتمانعان من الدخول الرابع ان كل بعدين فهما لا محالة اكبر من بعد واحد وكل بعد اكبر من بعد واحد
وكل بعد اكبر من بعد واحد فكل اعظم منه لان زيادة المقدار على المقدار توجب العظم فلو كان بين نهايتي
الاناء بعد اخر سوى بعد الجسم لكان مجموعهما اعظم من البعد الواحد ومعلوم ان الامر ليس كذلك لان
مجموعهما هو الذي بين النهايات وذلك نفسه وهو قدر كل واحد منهما ولقائل ان يقول متى يكون
البعدان الواحد عند تداخلهما او لا عند تداخلهما والاول باطل لان البعدين انما يكونان اعظم من البعد
الواحد اذا كانت الاشارة الى احدهما غير الاشارة الى الاخر ومتى كانا كذلك لم يكونا متداخلين
وان ادعيتم ان البعدين يكونان اعظم من البعد الواحد اذا لم يتداخلا فهذا مسلم ولكن لم قلتم بانه لم
يحصل هذا التداخل وهذا النزاع لا فيد والحال انه لا يمكن بيان كون البعدين اعظم من البعد الواحد الا بعد
بيان امتناع تداخلهما فلو بينا امتناع تداخلهما لوجوب كون مجموعهما اعظم من كل واحد منهما لزم الدور
فهذا ما عندي في هذا الموضع الفصل التاسع عشر في الرد على القائلين اصحاب الخلا على قسمين فالاكثرون
منهم زعموا ان الخلا ليس امرا وجوديا ونحن نعبر عن مذهبهم بعبارة لا توهم كونه امرا وجوديا اصلا فنقول
انما يجوز وجود جسمين لا يتلاقيان ولا يكون بينهما فهذه عبارة محصلة للمقصود وغير متوهمة كون الخلا
امرا وجوديا واما الذي يتوهم ان بين ذينك الجسمين ابعادا هي امور وجودية فذلك وهم باطل
كما ان الذي توهم خارج العالم من الخلا والملا عند الحكماء وهم باطل ومنهم من سلم ان الخلا امر وجودي
وزعم ان الابعاد الثلاثة اذا حلت في المادة حصل الجسم من ذلك خلا ونحن نذكر اولا ما يفسد
القول الاول خاصة ثم نفسد القول الثاني خاصة ثم ما يفسدهما جميعا والذي يدل على فساد المذهب
الاول انا نقول الجسمان اللذان لا يتلاقيان ولا ملا فيهما جسم قد يكون ما بينهما بحيث يملاه ذراع وقد

يكون بحيث

يكون بحيث لا يمتلي بالذراع الواحد وقد يكون بحيث لا يتسع للذراع الواحد والذي بين جسمين اخرين
قد يكون مخالفا لما بين الجسمين الاولين في احتمال الاجسام العظيمة والصغيرة وليست هذه الاحكام
احكاما وهمية كاذبة فان الاتساع ما بين الجسمين المفروضين تارة للذراع وتارة لما هو اقل او اكثر امر
حاصل ممكن الوقوع بل واقع بخلاف الابعاد المتوهمة خارج العالم فانها امور وهمية كاذبة ممتنعة
الوجود والذي يدل على فساد مذهب الفريق الثاني امران الاول ان نقول الخلا مما يمكن مسحه
وتقديره فانا نعلم بالضرورة ان الخلا الذي بين السما والارض اضعاف الخلا الذي بين مدتين
وقبول المسح والتقدير من خواص الكم فالخلا اذا كم فاما ان يكون كما منفصلا او متصلا والاول باطل
اما اولا فلان الكم حصوله من اجتماع وحدات غير قابلة للانقسام ومكان يستحيل ان يحصل فيه الجسم
القابل للانقسام ابدا واما ثانيا فلان الكم المنفصل غير ذي وضع ومكان الجسم يجب ان يكون
ذا وضع فالخلا اذا كم متصل فاما ان يكون كما متصلا بالعرض فان كان كما متصلا بالذات فلا
شك انه كم ذو وضع فاذا الخلا مقدار ومتى كان كذلك يستحال ان يوجد لا في المادة لما
ومتى كان كذلك لان الخلا حينئذ لكان الخلا ليس بخلا وان كان كما متصلا بالعرض فلا يخلو اما
ان يكون الخلا حالا في المقدار حالا في الخلا والخلا والمقدار يكونان حالين في ثالث فان كان
الخلا حالا في المقدار فهو حال لا محالة في المادة فكان الخلا ملا وهذا القول ان فرض الخلا حالا في
محل المقدار واما ان فرض الخلا محلا للمقدار كان الخلا جسما لانه لا معنى للجسم الا الذي فيه قابلية
الابعاد فثبت ان الذي فرض خلا هو جسم فاذا القول بالخلا باطل البرهان الثاني ان هذه الابعاد
المفارقة اما ان يكون متناهية او غير متناهية والقسم الثاني قد ابطلناه فتعين القسم الاول وهو
كون الابعاد متناهية وكل متناه فله حد او حدود وكل ما كان كذلك فهو متشكل وذلك الشكل
ان كان لذاته كان شكل جزئه مساويا لشكل كله لاشتراك كله وجزئه في الطبيعة النوعية لما ثبت من وجوب
اشتراك المشتركين في الماهية ولوازمها ولو كان كذلك لما كان ذلك الشكل حاصلا للكل فاذا لو كان
ذاته تقتضي شكلا لما كان ذلك الشكل حاصلا له هذا خلف ومحال ان يكون ذلك الشكل بسبب
الفاعل والا لكان المقدار الجسماني الواحد مستقلا لقبول الفصل والوصل والتمدد وذلك الشكل
محال فبقي ان يكون ذلك الشكل بسبب المادة فاذا المقدار [illegible] المادة الموصوفة بالمقدار تكون

جسما فاذ الخلا جسم هذا خلف واما الذي يدل على فساد القولين فعلى وجهين احدهما اولة عقلية والثاني علامات
طبيعية اما ادلة العقلية الاول ان الجسم لو حصل في الخلا لاستحال ان يكون متحركا او ساكنا والثاني محال المقدم
بيان الشرطية ان الخلا لا يخلو اما ان يكون متشابه الاجزاء واما ان يكون ومحال ان لا يكون متشابه
الاجزاء لان ما يخالف جزء جزءا اما ان يكون لازما لذلك الجزء او لا يكون فان كان لازما فذلك اللزوم اما
ان يكون لنفس الماهية ذلك الجزء او المحلة او الى له ومحال ان يكون لماهية ذلك الجزء لان الخلا اما ان
يكون عبارة عن عدم الاجسام واما ان يكون عبارة عن الابعاد والمفارقة وكيف ما كان فلا اختلاف في
مجرد هذا المفهوم ومحال ان يكون لامر محل فيه لان اللوازم لماهية مشتركة بين افرادها لزم جزء من
الخلا الازم لزم كل جزء وذلك اللازم فحينئذ لا تخالف فيه جزءا وجزءا ومحال ان يكون الامر محل فيه الخلا لا
حينئذ يكون ملا لا خلاوا اما ان يكون لم يكن وجه المخالفة لما فلنفرض زايلا وحينئذ يحصل التساوي بين
الاجزاء المفروضة في الخلا واذا كان كذلك استحال ان يكون موضع مطلوبا بالطبع للجسم وان يكون
موضع اخر مهروبا عنه بالطبع لاستحالة ان يكون احد المثلين مطلوبا والاخر متروكا واذا كان كذلك لم
يكن للجسم مكان طبيعي فحينئذ لا يكون له سكون طبيعي وبهذا يثبت او يستحيل ان يكون له حركة او سكون
ارادي فان الارادة يستحيل بان تخص احد المثلين بحكم دون الثاني واذا ثبت ذلك استحال ان يكون
له حركة قسرية لان القسر على خلاف الطبع واذا لم يكن له ميل طبيعي الى حيز معين استحال وجود القسر البرهان الثاني
ان الجسم اذا تحرك في مسافة فكلما كان الذي في المسافة ارق كانت الحركة فيها اسرع وكلما كان اغلظ
كانت الحركة فيها ابطا لان الرقيق شديد الانفعال عن الرافع الى الخارق والغليظ شديد المقاومة و
ايضا المشاهدة تدل على ذلك واذا ثبت ذلك فنقول اذا فرضنا الجسم متحركا في خلا فلا شك ان الحركة
لابد وان يكون في زمان لان كل حركة فهي قطع مسافة وكل مسافة فهي منقسمة وقطع نصفها قبل
قطع كلها فيكون تلك الحركة في زمان ولنفرض ذلك الجسم ايضا متحركا في ملا فلا شك ان زمان حركته
في الملا اطول من زمان حركته في الخلا ومما لا شك فيه ان الزمان للحركة الخلائية نسبة ويمكن ذلك
ثم لنفرض ملا اخر نسبة رقته الى رقة الملا الاول كنسبة زمان الحركة الخلائية الى الحركة الملائية الاولى فيلزم
ان تكون الحركة في هذا الملا الرقيق مساوية للحركة الخلائية الى الحركة الملائية الاولى فيلزم ان تكون
الحركة مع المانع مساوية للحركة لا مع المانع او اسرع وكل ذلك محال البرهان الثالث انا سنبين في باب

الحركة ان

الحركة ان الحجر اذا رمي قسرا الى فوق فهو انما يتحرك لان المحرك افادة قوة محركة الى فوق وتلك القوة
انما تبطل بمصادمات الهوا الذي في المسافة فلو لم يكن في المسافة هوا بل كان خلا صرفا لما وجدت العا
مانعا يحت ان لا تضعف القوة ولا تبطل وكان يلزم ان لا يرجع الحجر المرمي الى فوق الا بعد
وصول الى سطح الفلك ولما لم يكن كذلك علمنا ان هذه المسافة غير خالية واعلم ان على هذه الادلة الثلاث
التي ذكرناها مشكلات اما الاول فلقائل ان يقول انه ليس يجب اذا كان الشي واحد مواضع متشابهة
ان يلزمه ان لا يسكن في كل واحد منها فان امثال هذه المواضع انما اتفق الجسم الحصول فيه وقف
فيه لنطه ولم يهرب عنه كما ل جزء من اجزاء الارض في جملة حيز الارض ولولا هذا لما كان سكون ولا حركة
بالطبع لشي من اجزاء العنصر الواحد في حيزه واما الثاني فلقائل ان يقول المحال الذي ذكرتموه انما يلزم لا لكم
احرجتم الحركة من ان يكون لها في ذاتها استحقاق للزمان بل جعلتم استحقاقها للزمان بسبب ما في
مسافتها من المقاومة وذلك باطل فان الحركة ما هيتها انها قطع المسافة سابقا على قطع الكل والجز
لذاتها يستدعي ان يكون لها زمان ولذلك فان الحركة الفلك لها زمان وان لم يكن لها شي من المقاو
نعم ما في مسافتها من المقاومة يوجب ان يصير زمانها اطول فطول الزمان انما حصل بسبب المقاومة
واما الاصل الزمان فانما حصل بسبب اصل الحركة واذا ثبت ذلك فنقول اما الزمان الذي يقابل
اصل الحركة فهو حاصل للحركة التي تكون في الخلا واما الزمان الذي يقابل المقاومة فلا شك انه
تقل لقلة المقاومة ويكثر بكثرتها واذا ظهر ذلك فنقول لنفرض الزمان الذي تقطع فيه مائة ذراع
من الخلا ساعة واحدة والزمان الذي تقطع فيه مائة ذراع من الملا عشر ساعات فحينئذ يكون
الواحدة في مقابلة اصل هذه الحركة وما في الساعات بسبب مقاومة الملا فاذا فرضنا ملا نسبة
مقاومته الى مقاومة الملا الاول نسبة زمان الحركة الخلائية الى الحركة في الملا فحينئذ يكون مقاومته
ذلك الملا عشر مقاومة الملا فتلك الحركة تستحق ساعة واحدة لاجل كونها حركة وتستحق عشر الساعات
التسع بسبب ان فيها من المقاومة عشر ما في الملا والزمان الذي تستحقه مقاومة تسع ساعات
فالزمان الذي تستحقه مقاومة هذا الملا الرقيق تسع ذلك الزمان الحركة في هذا الملا الرقيق
ساعة وتسع ساعة فلا يلزم من هذا ان يكون الحركة في الخلا مساوية للحركة في الملا واما الثالث فهو ضعيف
لا يدل على وجود الملا في العالم فضلا عن ان يدل على وجوده بل يدل على ان المسافة بين السماء والارض

ليست خلاء صرفا فاما ان يدل على كونه ماء بالكلية فلا اذ من المحتمل ان يكون الغالب في هذه المسافة
هو الهواء وان كان يتخللها خلاء كثير ثم ان ذلك القدر من الهواء يكفي في تضعيف المثل العشري الضا
ماء فهذه شكوك حسنة ذكرها صاحب المعتبر على هذه الادلة النمط الثاني من الادلة على بطلان الخلاء
وهو العلامات الطبيعية وفيه وجوه الاول ان الاناء الضيق الراس اذا كان في اسفله ثقبة ضيقة
او ثقب ما فان فتح راسه نزل الماء وان ضم راسه لم ينزل فعدم النزول اما ان يكون لعدم ما يقتضي
وجوده او لوجود ما يقتضي عدمه والاول باطل لان طبيعة الماء علة لزوم شرط ان يكون خارجا عن مكانه
الطبيعي وهذا المعنى حاصل ههنا فعلمنا ان عدم الحركة ليس لعدم المقتضي للوجود فاذا عدمها لوجود
المانع وذلك المانع اما ان يكون خارجا عن القارورة او لا يكون والمانع الخارج اما انسداد المنافذ
هي تلك الثقب بالاسوية المحتبسة فيها واما امتلاء العالم بحيث لم يبق للماء خارج الاناء مكان
والقسم الاول باطل اما اولا فلانه كان يجب لو فتح راس الاناء ان ينزل الماء ايضا واما ثانيا
فلان الثقب متى كان واسعا وجب ان ينزل الماء لانه مجاوزه من الهواء اكثر فان الهواء اذا ثقل
اذا ثقل جميع الماء الذي في الانية فالهواء الكثير المجاوز للثقب الواسع اولى واما الثاني فاذا كان خارج
الاناء خلاء كان يجب ان ينزل الماء ويندفع الهواء الى تلك الاحياز الخلائية واما القسم الثاني
فهو قولنا بالملاء ولكنه لا يدل على وجوب الملاء وامتناع الخلاء اذ ربما كان الملاء حاصلا وان لم يكن
واجبا واما ان كان المانع من تلك الحركة ليس خارجا عن القارورة فذلك انما يكون اذا كان
سطح القارورة حافظا لما فيه من الماء مانعا للنزول ثم من المعلوم انه ليس يحفظ بخصوص كونه ماء
بل انه اذا فتح راس الاناء نزل الماء فعلمنا انه انما يمسكه لان سطحه يقتضي ان يماسه سطح اي
جسم كان او لان سطح الماء ملازم بالطبع بسطح الاناء الذي لا يمكن من النزول فبقي الماء محبوسا بسبب
ذلك وذلك يدل على استحالة الخلاء فان قيل لا يجوز ان يكون العلة في عدم نزول الماء من الاناء
ذكرتموه من ملازم سطوح الاجسام اما اولا فلانه يلزم ان لا ينزل عند اتساع الثقب واما ثانيا
فلانه كان يجب ان يمتنع نزول الزيبق لو كانت الانية مملوة زيبقا واما ثالثا فلانه اذا كان نصف
الاناء مملوا ونصفه هواء ثم سددنا الراس لانا وجب ان ينزل الماء لامكان ان ينبسط الهواء الذي
فيه حتى يشغل كل الانية فنقول اما الاول فغير لازم لان الثقبة اذا كانت واسعة امكن ان ينزل

الماء من

الماء من ناحية ويصعد الهواء من ناحية اخرى وهو مشاهد في القارورة الضيقة الراس
المكبوبة على الماء فان يضطرب نزول الماء في راس لان المزاحمة صعود الهواء واما الثاني فنقول
فرط ثقل الزيبق ربما اوجب زيادة مدافعة الهواء الملي والثقب فيضطره ذلك الى التحرك
فاذا لم يخل مكانه اضطره ذلك الى مزاحمة الزيبق دخولا من نواحي الثقب فكما ذكرنا فنقل
واما ان نقدره ذلك احتبس الزيبق ولم ينزل واما الثالث فنقول ان الطبيعة الاسهل فالاسهل
ولا يمتنع ان يكون وقوف الماء اسهل على الطبيعة من تعظيم حجم الماء الثاني من وجوه لا سوية
اذا غمس احد طرفيها في الماء ومص الطرف الاخر فان الماء يصعد حال خروج الهواء ومعلوم
انه ليس من شان الماء الصعود فبقي ان يكون ذلك لان سطح الهواء الملازم سطح الماء فاذا مص
الهواء انجذب وتبعه ذلك ما نشاهد من ارتفاع اللحم عند مص المحجمة ولا علة لذلك الا تلازم
السطوح وبهذه الوجوه تاكد اذا ابطلنا قول من قال الخلاء فيه قوة جاذبة للاجسام او قوة دافعة
فان قيل لو ارتفع اللحم لاجل وجوب الملاء لوجب اذا الصقنا المحجمة على الحديد ومصصناها ان يرتفع
الحديد فنقول اذا وضعنا المحجمة على ولم يكن بينهما وبينه منفذ يدخل الهواء فيها فالهواء اما ان لا يخرج
بالمص اصلا وان خرج البعض انبسط الباقي فيشغل كل المكان ولهذا اذا افرط الانسان
في مص القارورة او المحجمة وكانت رقيقة انكسرت ولو كان الخلاء ممكنا لما وجب انكسار
القارورة وكذلك اذا وضعنا المحجمة على السندان ومصصناها فانه يرتفع السندان بارتفاع
المحجمة الثالث من الوجوه اذا دخلنا راس انبوبة داخل قارورة ثم احكمنا الخلل الذي
من عنق القارورة وعنق الانبوبة بشيء يحمي الخلل فان مصصنا الانبوبة والحال هذه
بحيث لا يدخل الهواء فان القارورة تنكسر الى داخل وذلك لاستحالة الخلاء وان ادخلنا
الانبوبة اكثر الى باطن القارورة بحيث لا يخرج الهواء عنها انكسرت الى خارج وذلك لان
الانية كانت مملوة فاذا ادخلنا الانبوبة لم يحتملها فتشقق ان تنشق الى الخارج الرابع
من الوجوه لو امكن الخلاء لجاز في بعض الاوقات ان ينكب القارورة في موضع يكثر فيه
الخلاء فينزل الماء بسهولة ويندفع الهواء الى الاماكن الخالية ولا يصعد الهواء الى القارورة حتى لا نرى
النفاخات والبقابيق لان الهواء ما دام يجد المواضع الفارغة خارج الانية فانه لا يتكلف

الى عود اليها ولا تفريق اتصال الما، اما القائلون بالخلا فمنهم من ظن في الهوا انه خلا فلا عنه
انه لو كان موجودا لكان جسما ولو كان جسما لكان محسوسا بالبصر فلما لم يحس البصر علمنا انه ليس بموجود
فلاجل ذلك حكموا بانه خلا، الذي في جميعه انه ليس فيه الا ابعاد خالية وهذا القول ظاهر
الفساد لان الزقاق المنفوخة مقاومة للمس فدل ذلك على كون الهوا جسما ومنهم من
سلم ان الهوا ليس بخلاء لكن زعم انه ملا مخالط للخلاء وشبههم في ذلك محصورة في
نوعين احدهما في سمات عقلية والاخر علامات حسية اما الوجوه العقلية فهي خمسة الاول انه
لو كان العالم ملا لامتنعت حركة الاجسام فيه لان الجسم اذا انتقل فاما ان ينتقل الى مكان
كان مجموعا او كان فارغا فان كان فارغا فقد صح القول بالخلا وان كان مملوا فاما ان ينتقل
الجسم الذي كان فيه او لا ينتقل فان لم ينتقل منه مع انتقال هذا الجسم اليه اجتمع جسمان
في مكان واحد وان انتقل منه فاما ان ينتقل الى مكان اخر او الى المكان الذي كان الجسم
فيه والاول باطل لان القول فيه كالقول في الاول فيلزم ان يتدافع الاجسام باسرها حتى
يلزم ان يتوقف انتقال الجسم الاول الى المكان الثاني على انتقال الجسم الثاني من ذلك
المكان الى مكان الجسم الاول ويتوقف انتقال الجسم الثاني على انتقال الجسم الاول ويلزم
منه الدور وثانيها انه لو امكن ان يتحرك الجسم الى مكان الهوا ويتحرك الهوا الى مكان الجسم
لامكن ان ياخذ كوزين مملوين من الما فينتقل الما من احدهما الى الاخر في حال انتقال الما
من الكوز الاخر الى الكوز الاول ولما لم يمكن ذلك بطل هذا القسم فثبت ان القول بالملا يودي
الى اقسام باطلة فيكون الملا باطلا وثانيها قالوا انا نرى الاجسام تتخلخل وتتكاثف من غير
دخول شي او خروجه والتخلخل تباعد الاجزا بحيث تترك اماكنها خالية والتكاثف رجوع الاجزاء
الى الاحيان الخالية وثالثها النامي ينمو بنفوذ شي فيه ولا محالة نفذ ذلك الشي في الخلا لا في الملا
ورابعها ان الجسم اما ان يجب ان تلاقي سطحه سطح جسم اخر او لا يجب فان وجب لزم ان يكون كل
سطح مماسا لسطح اخر فيلزم وجود اجسام لا نهاية لها وذلك باطل وان لم يجب فحينئذ جاز ان يوجد جسم
لا يلقاه جسم اخر وذلك هو القول بالخلا وخامسها وهو الحجة القوية للمثبتين بالخلا ان قالوا اذا وضعنا
سطحي الملس على سطح الملس بحيث تلاقي كلية احدهما كلية الاخر فيمكننا ان نرفع الاعلا عن الاسفل بحيث

يرتفع جميع

يرتفع جميع جوانبه عن جميع جوانب الاسفل دفعة واحدة في الحس فهذا الارتفاع الذي حصل في الحس دفعة
اما ان يكون قد حصل في الحقيقة دفعة او لا يكون كذلك بل حصل ارتفاع احد الجوانب قبل الاخر وان
خفي ذلك عن الحس لقصر زمان التفاوت والثاني باطل والا لانقسم الجزء فنقول الجزء الاول من السطح
الاعلا اذا ارتفع عن السطح الاسفل فلو بقي الجزء الثاني من السطح الاعلا مماسا للسطح الاسفل لزم وقوع
التفكك في اجزاء السطح الاعلا لان الجزء الاول اذا ارتفع فقد تحرك الى الفوق فلو بقي الجزء الثاني
مماسا لما قبل ذلك فهو حينئذ لم يتحرك اصلا والجسم اذا تحرك احد جانبيه ولم يتحرك الجانب
الثاني اصلا لزم ان يتفكك كل واحد من هذين الجزئين عن الاخر وهذا هو الذي احتج به الحكما
في ابطال الجزء الذي لا يتجزى حيث قالوا لو تحرك بعض اجزاء الرحى عند سكون البعض لزم التفكك
فثبت انه لو ارتفع بعض اجزاء سطح الاعلا قبل ارتفاع البعض لزم وقوع التفكك في ذلك السطح
وانه لما يشهد الحس بفساده فالمقدم باطل وايضا فلنفرض وقوع التفكك فنقول الا مماسة
من الامور التي تحصل في الان فنقول الجسمان المفروضان لا شك انهما كانا مماسين فاذا صار
لا متماسين فهو الذي صار الا مماسا دفعة اما ان يكون سطحا منقسما او امرا غير منقسم فان كان
سطحا منقسما فلو الجوانب والاطراف فهو بجميع جوانبه واطرافه ارتفع عما كان مماسا له من السطح
الاسفل فثبت جواز ارتفاع جملة السطح الاعلا من السطح الاسفل وان كان ذلك الشي غير
منقسم لزم تركب كل ذلك السطح من النقط وهو محال فثبت بما قلنا امكان ارتفاع احد
السطحين بجملته عن الاخر دفعة فيلزم من ذلك خلو وسطهما من الجسم وقتا من الزمان لانه
لو كان فيهما جسم لم يخل ذلك الجسم من ان يكون قد كان فيهما او انتقل اليهما حين رفعنا
الاعلا من الاسفل والاول باطل لانه من الممكن ان ينطبق عليه سطح جسم اخر والا لكان
بين كل جسمين ثالث ولا يلزم لا نهاية ومع ذلك فلا بد ان يوجد اجسام تتلاقى بسطوحها والا لم يكن
التلاقي حاصلا اصلا فتلك السطوح الملاقية ليس بينهما شي اخر وسبب انه لا يمكنا الجزم في شي من سطوح
المشاهدة بخلو ما بينهما عن شي اخر ولكنا لما علمنا امكان ذلك كفانا في مقصودنا وذلك لان اللازم
من الممكن لا محالة والقسم الثاني وهو ان ينتقل من الخارج الى الوسط فلا يخلو اما ان ينتقل اليه من مسام
الاعلى والاسفل او من الجوانب والاول باطل لان الاجسام وان كان فيها ثقب ومنافذ الا ان

بين كل ثقبتين سطحا منفصلا لا ثقبة فيه والا لم يكن في الجسم ذي الثقب سطح متصل اصلا فحينئذ يكون الجسم ذا اجزاء
عن نقط متفرقة وذلك محال واذا كان في الجسم منفصل وبحذ الجسم ذا الثقب يرتفع عما تحته فعلمنا ان
كل واحد من السطوح المنفصلة الموجودة فيه قد ارتفع عما تحته وقد بينا ان ذلك لا ارتفاع دفعة فقد
وجدنا سطحا لا مسام فيه ولا ثقب اصلا ارتفع عما تحته واذا لم يكن فيه ثقب ولا مسام استحال ان يقال
الهواء يدخل من مسامه في ذلك الوسط واما القسم الاخير وهو ان ينتقل الاجسام الى ذلك الوسط
من الجوانب فهو ايضا باطل لان انتقال تلك الاجسام من الجوانب الى الوسط اما ان يحتاج فيه
الى المرور بالطرف او لا يحتاج والقسم الاخير ظاهر الفساد واما الاول فلا يخلو اما ان يقال تلك الاجسام
حين ما يكون في الطرف يكون في الوسط وهو محال لاستحالة حصول الجسم الواحد في
مكانين واما ان يكون حصولها في الوسط بعد حصولها في الطرف فتلك الاجسام حين كانت
في الطرف ما كانت في الوسط وكان الوسط حينئذ خاليا فثبت مما ذكرنا خلو وسط ذينك الجسمين
وهو المطلوب واما العلامات الحسية فهي خمسة اولها ان القارورة تكب ثقبتها في الماء فلا يدخل منه فيها
شيء فاذا مصت مصا شديدا وضم الثقب بالاصبع قبل دخول الهواء فيه ضما شديدا ثم كب ثقبتها في
الماء ثم ازيل الاصبع والثقب في الماء دخل فيها ماء كثير فلو كانت مملوة هواء بعد المص كما كانت قبل المص
لما دخل فيها من الماء شيء بعد المص كما لم يدخل فيها قبل المص وثانيها انا الصقنا احد جانبي الزق
مع الاخر بحيث لا يبقى بينهما شيء من الهواء وشددنا الجوانب شدا وثيقا قويا ثم رفعنا احد الطرفين
عن الاخر فانه لا يكون بينهما جسم لامتناع دخول الجسم فيه فقد حصل الخلاء وثالثها ان التجربة دلت على
ان يمكنا ادخال مسلة في زق مضموم الراس قد تراحم فيه الهواء وانتفخ فلو لم يكن في اثناء الهواء خلاء
يجتمع اليه اجزاؤه حتى يحصل الراس المسلة مكان لاجتمع جسمان في مكان واحد وهو محال ورابعها
انا نرى انا مملوا من رماد يسع معه ملؤه ماء فلولا ان هناك خلاء والا لاستحال ذلك وخامسها ان الدن
يملا شرابا ثم يجعل الشراب بعينه في زق ثم يحلان معا في ذلك الدن بعينه فيسعهما الدن فلولا
ان في الشراب خلاء يحصر فيه مقدار مساحة الزق والا لاستحال ذلك فهذا مجموع ادلة القائلين
بالخلاء والجواب عما تمسكوا به اولا من وجهين احدهما ان نختار القسم الاخير مما ذكروه وهو ان الجسم
ينتقل الى مكان الهواء عند انتقال الهواء الى مكانه وقولهم يلزم منه توقف حركة كل واحد من الجسمين

على حركة

على حركة الاخر ان ارادوا به ان كل واحد منهما سبب لاخر فذلك غير صحيح بل السبب في
تحرك الجسم الثاني متحرك الجسم الاول وليس تحرك الجسم الثاني سببا لتحرك الاول وان ارادوا
به ان يحرك كل واحد منهما مع تحرك الاخر فذلك غير منكر فان حركة الخاتم مقارنة لحركة الاصبع على
حركة الى تم واما تشبيهم ذلك بحركة ماء في الكوزين فالفرق هو انه اذا كان كل واحد من الكوزين
مملوا ماء فعند انضمام فوهة منهما على الاخر فانه يتجافا دفع كل واحد منهما للاخر فلا جرم لم
يخرج كل قطعة من الماء عن مكانها لمكافؤ الدفع وحصر جنبات الكوز لكل قطعة من الماء ومنعها
من التحرك الى خلف او يمنه او يسره بل لو اعتمد الماء من جانب الكوز على الماء الذي
في الكوز الاخر كان يمكن ان يخرج من الجانب الاخر الى الكوز الاخر ولكن لا يمكن ان نفعل ذلك
لانا يعتمد على جملة الكوز اذا لم يضم وجه كل واحد من الكوزين على الاخر واما كل واحد منهما
فساحة ما فيسيله فخرج الماء منه ويرسب في الهواء فاما الهواء الذي يتحرك فيه فليس كذلك لانه
لا يحوزان يرسب لذلك يمكنه ان يتحرك الى المكان الذي كنا فيه فنقسم الذي يدل
على امكان القسم تحرك السمكة في الماء فان الماء يتحرك عن جنبتها الى مكانها والذي
يقال من ان لها خللا خالية فاذا تحركت السمكة اندفع الماء الى ذلك الخلل لحصول المكان للسمكة
باطل اما اولا فلانه لو كان كذلك لا يحتاج الا الى مكان السمكة لانه لما وجد فيها ملء مكان السمكة
اماكن كثيرة غير المكان الذي كانت السمكة فيه فاي حاجة به الى دخول ذلك المكان واما ثانيا
فلان الماء لطيف سيال فلما لم يدخل تلك الخلل الى الان الوجه الثاني في الجواب وعليه يعول
المكان المتحرك يدفع ما يليه من قدام من الهواء ويمتد ذلك الى حيث لا يطيع فيه الهواء
المتقدم الدفع فيتسلسل الموج بين المندفع وغير المندفع ويضطر الى قبول حجم اصغر
واما خلفه فيكون بالعكس فيكون بعضه يجذب معه وبعضه بعضا فلا يجذب فيتخلخل
ما بينها الى حجم اكبر والجواب عما تمسكوا به ثانيا ان نقول التخلخل والتكاثف على وجهين
احدهما ان يتخلل اجزاء الجسم المخصوص اجزاء هوائية فاذا اخرجت الاجزاء ذلك الجسم
في تلك الاحيان فحينئذ يكون قد تكاثف والاخر ان يضعف المادة بمقدار صغير
بعد ان كانت موصوفة بمقدار عظيم ويقابله التخلخل وستعرف البرهان على امكان ذلك

في باب الحركة وحينئذ يندفع الاشكال والجواب عما تمسكوا به ثالثا ان نقول لو كان الغذ
انما ينفذ في الخلا لكان الحجم في حال دخوله وقبل دخوله على حال واحد ولما لم يكن كذلك
بطل ما قالوه بل الحق ان الغذا ينفذ بين الاجزاء النامية من الاعضاء بان يتبعد جزء عن
جزء ويسكن بينهما والجواب عما تمسكوا به رابعا فهو انه من الجايز ان يكون الجسم يقتضي ان
يلقاه جسم اخر لا مطلقا حتى يلزم لاتناهي الاجسام بل بشرط ان يوجد جسم اخر خارجا
عنه وبهذا التقدير اندفع الاشكال والذي تمسكوا به خامسا فهو مشكل ويستنظر الحق فيه
والجواب عما تمسكوا به سادسا ان نقول لو كانت العلة فيما ذكروه خلق القارورة
لا وجب صعود الماء اليها لان الهوا الخارج وقد وجد مكانا فارغا في العالم وفراغ بعض
القارورة امر ممكن عندهم وليس من شان الماء الصعود طلبا لامتناع الخلا والا لما صعد
الا فهذا ما يستدل به على القول بالملا اولى ثم نعقب التحقيق في الجواب ما قلنا ان المادة الواحدة
قد تصف بمقدار عظيم بعد ما كانت موضوعة بمقدار صغير وكما ان الكيفيات مثل الحرارة
والبرودة قد تكون طبيعية وقد تكون غريبة فكذلك المقادير قد تكون طبيعية وقد تكون طبيعية
وقد تكون غريبة ثم ان المص الشديد يخرج بعض الهوا من القارورة فيصير المص المخرج لبعض
ما فيها من الهوا سببا لان يجذب الباقي ويبسط لعظم بحيث يصير ساعلا لكلية المكان لا
لاسيما وحركة المص للسخونة التي هي احد اسباب التخلخل وعظم المقدار وعلى هذا لا يلزم وقوع
الخلا ثم لما كان العظم امرا قسريا كانت المادة شديدة الميل لان تعود الى مقدارها الاولى فاذا
لقيها برد الهوا التكاثف وعاد الى مكان لزم المقدار الطبيعي فصعد الماء لضرورة الخلا والدليل
على جواز التخلخل والتكاثف بالمعنى المذكور انا اذا اخذنا قارورة ضيقة الراس ونفخنا فيها وضعنا الا
مع قطع النفخ سريعا على فمها دخل هوا ازيد مما كان فيه قبل النفخ وانما عرفنا ذلك من انا متى
غمسناها مسكوسة والاصبع موضوعة على فمها ثم رفعنا الاصبع سبق الماء وليس يسبق الماء متى كبسنا
عليه قارورة غير منفرج فيها فهذا الهوا الذي ادخلناه اما ان يكون قد دخل فيما كان خاليا قبل ذلك
او لا يكون كذلك والاول يقتضي ان لا يخرج الهوا عن القارورة في الماء وان لا يتبقيق فلما خرج
علمنا ان القارورة كانت مملوة وانما دخلها الهوا الجديد فيه لتكاثف الهواء الذي كان فيها قسرا

بلا نفخ فيها

حتى حصل

حتى حصل للداخل بالقسر مكان فما زال القاسر خرج الهوا الشديد وعاد الهوا الاول المقدار
وطبيعي وهو يدل على ما قلناه والجواب عما تمسكوا به سابعا انه يدخل الهوا في مسام الزق
وقد جربنا ذلك فانا طوشنا ورقة وحططناها وطلبنا موضع الخياطة بالتشاشم ربطنا وضع احد ابني
خرق لاخر فصعب علينا ذلك ثم ارتفع منه اليسير خليفا فلم يخرج الى مجاورة الجانب الاخر ووضعنا
ايدينا عليه فاحسنا بالهوا في داخل الورقة يمانع ايدينا ويتحرك من جانب الى جانب وهذا
بان يدل على القول بالملا اولى لانه الملا لا وجب ان يدخل الهوا بين المسام الضيقة مع انه
ليس من شان طبعه ذلك والجواب عما تمسكوا به ثامنا ان المسلة اذا دخلت خرج بعض الهوا
من مسام الزق ومنافذه الغير المحسوسة لو يرتفع اطراف الزق ارتفاعا يسير القدر ما يدخل من
راس المسلة وليس يمكن ان يقال ان محيط الزق لا يمكن ان يمتد اكثر مما امتد ويقال الهوا
البعض وخلا عن مكان المسلة والجواب عما تمسكوا به تاسعا من حديث الرماد فهو كذب صرف
اذ لو كان الاناء كذلك لكان الاناء كله خاليا لانه وفيه والجواب عما تمسكوا به عاشرا من حديث
الزق والشراب فيجوز ان يكون المقدار الذي للزق لا ينظر تفاوته في الحب حسا ويجوز ان
يكون الشراب ينعصر فيخرج منه بخارا وهوا فيصير اصغر ويجوز ان يكون يتكاثف طبيعي او قسري
على ما ذكرناه فهذا هو الجواب عن شبه القائلين بالخلا وبالله التوفيق ولنذكر الان فرعا من
فروع القول بالخلا

الفصل العشرون في ان الخلا لو ثبت لم يكن فيه قوة جاذبة للاجسام ولا قوة دافعة لها

قال محمد بن زكريا الرازي ان للخلا قوة جاذبة للاجسام ولذلك يحبس الماء في الاواني التي
تسمى سرافات الماء ويجذب في الاواني التي يسمى زرافات الماء ومنهم من اثبت للخلا
قوة دافعة للاجسام الى فوق فان الجسم اذا تخلخل كثرة فلا يداخله صار اخف واسرع حركة الى
فوق والذي يدل على بطلان الاول وجهان الاول ان اجزاء الخلا متشابهة كما بينا فلو كان
لبعضها قوة جاذبة لكان جميع الاجزاء كذلك فما كان يجب ان يكون الانجذاب الى العين
اولى منه الى اليسار الثاني انه لو كان حابس الماء في السراقة هو الخلا الذي استلابه لم
ينزل الماء المنقوش في الهواء الثاحل بحل الهوا التي لي ينزل وان كان ثقله يغلب جذب ذلك
الخلا فلم يثقل جذب ذلك الخلا فلم ثقل الماء المنكسب عليه القارورة ولا يغلب الخلا بل يجذب

وامساك الثقل المشتمل عليه اسهل من اسالة الثقيل السابق وايضا فلم اذا فتح الراس الا
نزل الماء بل كان يجب ان يحبس الخلاء الماء هناك ولا يدعه حتى ينزل ولا يدع الماء الذي فيه
ينزل ايضا بل يبقى مرتفعا مثل الاناء فان قالوا الثقل الاناء يغلب جذب الخلاء بطل ذلك
بما اذا كان الاناء اخف وزنا من الماء الذي فيه والذي يدل على بطلان القول الثاني و
جهان الاول ان الخلاء الذي يحرك الاجسام اما ان يكون هو الخلاء المبثوث داخل الجسم او الخارج
عند المحيط به فان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون الخلاء المبثوث داخل الجسم المحرك له محركا مع
ذلك لاجزائه واما ان لا يكون فان كان محركا لاجزاء الجسم فهذا محال ان كل واحد من تلك
الاجزاء ليس فيه خلاء فحينئذ لا يكون حركة الشيء من الاجزاء بسبب الخلاء بل لكل واحد من تلك الاجزاء
محرك اخر ومجموع تلك المحركات اذا حركت مجموع تلك الاجزاء محرك اخر ومجموع تلك المحركات
اذا حركت مجموع تلك الاجزاء كان ذلك سببا لحركة كل ذلك الجسم فيكون حركة كل الجسم لا لاجل
الخلاء لكن بسبب اخر وقد فرض لا كذلك هذا خلف وان كان الخلاء غير محرك لشيء من اجزاء
الجسم استحال ان يكون محركا للكلية لان الحركة ما تركب عن الاجزاء لابد وان يكون بواسطة تحريك
الاجزاء واما ان كان المحرك هو الخلاء المحيط بجسم كبير لا تصعده الى فوق فاذا ليس كل جسم ينفعل عن الخلاء
بل جسم مقتضى طبيعته ان تتخلل الخلاء بين اجزائه فيكون معنى ذلك ان لبعض الاجسام تقتضي طبيعته
ان يتباعد بعض اجزائه عن بعض ذلك محال اما اولا فلان نسبة الاجزاء التي نسبة بعضها عن
البعض محال واما ثانيا فلان تحدد المباعدة في ذلك القرب بحد معين محال فاما ثالثا فلان
القرب الى جهات مختلفة بعضها يمنة وبعضها يسرة وبعضها قدام وبعضها خلف مع اتحاد الطبع
محال واما رابعا فلانه اما ان يكون هناك مهرب عنه واما ان لا يكون ومحال ان يكون مع تشابه
الاجزاء واذا لم يكن هناك مهروب عنه كان الكل بما ربما من غير ان يكون هناك مهرب عنه وذلك
محال الوجه الثاني هو ان الخلاء المتخلل لاجزاء الجسم ان كان هو الذي يوجب حركتنا الى فوق ويوجب
الشيء ملازم له فيكون الخلاء ملازما للمتخلخل في حركته فيكون منتقلا منه فيحتاج الخلاء الى مكان اخر طبيعي
له حتى يكون مطلوبا له يتحرك اليه هذا خلف واما ان لا يكون كذلك بل لا يزال الجسم يستتبع في حركته خلا
بعد خلاء فلا يكون ملاقاة الجسم للخلاء الواحد الا في ان واحد وفي الان الواحد لا تحريك شيء شيئا وبعد الان

لايكون

لا يكون ملاقيا له فعسى ان يقال الخلاء يعطي الجسم قوة من شانها ان يبقى ويكون المحرك هو تلك القوة ويكون كل
خلاء يؤثر اثرا جديدا او لا يزال ذلك الاثر يشتد والحركة تسرع وذلك ايضا باطل لان الخلاء متشابه فليس
بعض اجزائه بهذا الاقتضاء اولى من بعض **الفصل الحادي والعشرون في تحقيق ماهية المكان** واذ قد
ابطلنا المذاهب الفاسدة في المكان فحري بنا ان نحقق القول في المكان كما ذكرنا له خواص احدها
ان يكون الجسم فيه الثاني انه لا يسع غيره معه والثالث انه يفارق بالحركة والرابع انه تنقل المتنقلات ثم
قد يقال مكان لما يستقر عليه فيمنعه من النزول ثم انهم لما عرفوا ان الجسم الاسفل ليس بكليته مكانا للجسم
الاعلى بل سطح الجسم الاسفل هو المكان وايضا يجعلون للسهم النافذ في الهواء مكانا مع انه ليس تحته ما يمنعه
من النزول فخصص من ذلك ان المكان هو السطح كيف المماس ومن الناس من زعم ان المكان هو
السطح كيف ما كان ويقولون كما ان سطح الجرة مكان الماء كذلك سطح الماء مكان الجرة لانه سطح
مماس يحله بسيط متصل به واحتجوا عليه بان الفلك الاعلى متحرك وكل متحرك فله مكان والفلك
الاعلى له مكان لكن ليس له نهاية حاوية من محيط فليس كل مكان هو النهاية الحاوية من محيط بل
مكانه هو السطح الظاهر من الفلك الذي تحته وهذه الحجة ضعيفة لان حركة الفلك الاقصى وضعية
لا مكانية على ما ستعرف ثم الذي يدل على فساد قولهم اتفاق الجمهور على ان الجسم ليس له الا مكان
واحد ولو جعلنا السطح الذي يماسه من المحاط به مكانا لزم ان يكون للجسم الواحد مكانان فان قيل
معنى قولهم للجسم الواحد اما ان بسيطا اخر منه لا يلاقي شيئا حال ملاقاته لبسيط اخر منه لشيء اخر فذلك
غير متفق عليه فاذا اعبرنا عن هذا المعنى بالمكان وجاز في الوجود وان يلاقي لبعض الاجسام بسيطه
بسيطي جسمين وجعلنا كل بسيط ملازمة مكانا له كان له مكانان فاذا ليس للجسم مكانان من جهة
واحدة ويجوز ان يكون مكانان من جهتي كونه محيطا ومحاطا به فنقول هذا البحث ليس في امر عقلي
بل في امر لفظي ولا شك ان المحاط به يلاقي ببسيطه بسط المحيط الا انا اختلفنا في ان بسيط المحاط به هل
يسمى مكانا ام لا فالشيخ منع من هذه التسمية بناء على اتفاق الكل على الجسم الواحد ليس له الا مكان واحد فدلنا
بناء على هذا انهم لا يسمون سطح الجسم المحاط به بالمكان واذ قد ظهر فساد هذا القسم فبقي ان يكون المكان هو السطح
الحاوي لان الصفات الاربع موجودة فيه فالجسم يحصل فيه ولا يسع غيره معه ويفارق بالحركة وينقل المتنقلات
فهذا هو المذهب الحق في المكان **الفصل الثاني والعشرون في اقسام المكان** ان المكان قد يكون حقيقيا

واحد او قد يتفق ان يكون عدة سطوح يلتئم منها مكان واحد كما للماء في النهر فان مكانه مركب من
سطحين احدهما سطح الارض تحته والاخر سطح الهواء الذي فوقه وقد يتفق ان يكون هذه السطوح بعضها
متحركة وبعضها ساكنة كما اذا كانت الجرة موضوعة على الارض والماء يجري عليها وقد يتفق ان يكون المحيط
متحركا والمحاط به ساكنا كالحال في الارض والفلك وقد يكون المحيط والمحاط به متحركين متخالفي الجهة كما في
كثير من السماويات فهذه جملة ما نقوله في المكان والكلام في الجهات مناسب لهذا الموضع فلنتكلم فيه

الفصل الثالث والعشرون في تعقب ما يقال ان جهات الاجسام ستة لما ثبت امتناع ذهاب
الابعاد الى غير النهاية وجب ان يكون لكل بعد مستقيم نهايتان وافترضت لما بينهما جهتان
الى كل نهاية جهة والمشهور ان للخط جهتين وللسطح اربع وللجسم ستا وقولهم في الخط صحيح وفي غيره
ذلك نظر اما السطح فان كان مربعا واعتبرت نهاياته التي هي الخطوط دون النقط كانت اربعا وان اعتبر
جميع انواع التناهي حتى النقط كانت الجهات ثمانية وان كان مسدسا او مسبعا وغير ذلك من
المضلعات فبحسب كل ضلع جهة والدائرة فلا جهة لها بالفعل واما بالقوة فجهاتها غير متناهية اذ لا
نقطة اولى بذلك من غيرها والحال في الجسم كالحال في السطح وسبب اشتهار هذه المقدمة امران احدهما عامي
والاخر خاصي اما العامي فهو ان الانسان يحيط به جنبان عليهما اليدان وظهر وبطن ورأس وقدم فالجهة
القوية التي منها ابتداء الحركة تسمى اليمين والتي تقابله اليسار والفوق في الانسان ما يلي رأسه والاسفل ما يلي
رجله وفي سائر الحيوان ما يلي ظهورها والاسفل ما يلي بطونها والقدام ما اليه حركاتها بالطبع وهناك حاسة الابصار
والخلف ما يقابله ولما لم يكن هناك عنده جهة غير هذه فجعلوا في الانسان طوله راسه الى قدمه وعرضه من يمينه
الى يساره وعمقه من قدامه الى خلفه ولما لم يمكن الاسماء الا لهذه وقعت الاوهام على هذا المبلغ
واما الاعتبار الخاصي فهو ان الاجسام يمكن ان يوجد فيها ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم ولا يجوز غير
ذلك ولكل خط من الخطوط المتقاطعة طرفان فيكون الاطراف منه فيكون الجهات ستا ولكن انما تكون هذه المتقاطعات
ثلثة لا غير اذا فرض امتداد واحد وجعل ذلك اصلا من غير ان يكون بالطبع فحينئذ يفرض عليه الخطان الاخران
بالقوائم ولو فرض بدل ذلك الامتداد اخر ما ليس موازيا له لوقعت ثلثة خطوط اخرى متقاطعة على قوائم غير تلك
بالعدد ووقعت جهات غير تلك بالعدد واعلم ان هذه الجهات غير متناهية بالقوة حتى يكون في كل جسم جهة هي
بعينها يمين واخرى هي يسار وانما تتميز ذلك في الحيوان بسبب ان جانب الاقوى لما خالف

مقابله

مقابله فبسبب ذلك صار اليمين مخالفا لليسار وكذا القول في سائر الجهات الا الفوق والسفل فان
اختلافهما قد يكون بالعرض اما العرض فعلى ما يتفق وضعه فكان جانب يلي الارض من الجسم هو الجهة اسفل منه
وما يقابله هو الفوق ثم ان الارض عندما يكون حاصلة في حيزها الطبيعي امتنع ان يقال ان لها جهة
في الارض فمن هذا الوجه يحتمل ان يقال ان لا جهة لها الا الفوق ان عني بالجهة ما يلي نهاية
الشيء لان نهاية الارض سطح وسطحها يلي السماء اما اذا كانت الجهة لا تقتضي النسبة الى سطح بل الى كل
طرف كبعد مفروض في الجسم فحينئذ يكون للبعد المفروض في الارض جهة عند مركزها الذي هو مركز الكل
وجهة اخرى عند سطحه لكنه لا يكون جهة العلو كجهة السفل لان العلو سطح موجود بالفعل وجهة السفل نقطة موجودة
بالقوة لكنه يحتمل ان يقال جهة الفوق للارض هي طرف البعد المتصل بالمركز والسطح هو نقطة وعلى هذا لا
يكون الجهتان بالفعل بل يكون كل واحد منهما بالقوة لكنا قدمنا ان احد اسباب انقسام المتصل المسامتات
والمحاذيات فاذا حصل الافق للارض بالفعل لوجود قائم عليها حصل ذلك البعد بالفعل وحصلت النقطتان
اللتان هما الجهتان بالفعل فان قيل لو لم يكن للارض علو الا السماء وجب ان يكون لها علو لكن العلو لا يقابل
الا السفل فيكون لها اسفل لكن السفل لا يتعين لا يتعين بعد البعد لا يتعين لوجود السماء بل لاجل قائم يحصل
للارض افق فيلزم ان يتعين العلو لوجود السماء وان ما يتعين بهذا خلف فنقول العلو يراد به ما يقابل
السفل ويراد به ما يلي جهة السماء وكما ان الخفيف يراد به ما يقابل الثقيل ويراد به ما يريد الوصول الى سطح الفلك
واحد العلوين مقول بالقياس الى اسفل فكذلك احد الخفيفين مقول بالقياس الى الثقيل واما المعنى الثاني
مقول بنفسه لا يحتاج بعقله الى اعتبار وجود ما يقابله فللارض بالقياس الى السماء وحدها جهة ولها بالقياس الى
غاية البعد التي هي مركزها علو ولما تغاير المعنيان اندفع الخلف واعلم ان الفوق والسفل بالطبع يوجدان للنبات
والحيوان فان النبات جهة اغصان وجهة اصول واحدهما بالطبع فوق والاخر بالطبع فوق والاخر بالطبع اسفل
لكن يعرض ان يصير الفوق اسفل والاسفل فوق ويكون الفوق مع ذلك حافظا للطبيعة الفوقية وكذلك
السفل واما القدام والخلف فهما حاصلان للحيوان حالتي الحركة والسكون واما غير الحيوان فانما يعرض له هاتان
الجهتان عند الحركة فان الجهة التي اليها الحركة يكون قداما والتي عنها الحركة يكون خلفا و
تتغير بتغير الحركة القدام والخلف ولا كذلك الحيوان فان قدامه وخلفه متعين بالطبع واعلم ان غير الحيوان تارة يكون
قدامه وفوقه واحدا وذلك عندما يتحرك الى فوق وتارة يتخالفان وذلك اذا كانت حركاتها لا الى الوسط ولا عنه

بل مفترضة فيهما **الفصل الرابع والعشرون في كيفية تحدد الجهات** الجهة تقصدها المتحرك وثمها ولها الاشارة
فلا بد وان يكون امرا موجودا فان قيل ان المتغير من السواد الى البياض تقصد البياض وهو غير موجود
فنقول المتغير تقصد تحصيل المتغير لا فعله تحصيل نفس الجهة بل الوصول اليها فثبت ان الجهة امر وجودي
وظاهر انها ليست من الامور المجردة عن الوضع والاشارة والا لما كانت للحركة والاشارة اليها فنقول
انه يجب ان لا يكون الجهة منقسمة في امتداد ومأخذ الاشارة والا لكنا اذا فرضنا وصول المتحرك الى بعض
الفاصل المفترضة فيها ولم يقف فلا يخلو اما ان يقال انه يتحرك الى الجهة وعن الجهة فان كان يتحرك الى الجهة
فالجهة وراء ذلك الفصل وان تحرك عن الجهة فالجهة ذلك الفصل وما بعد ذلك فليس من الجهة فاذا
الجهة حد غير منقسم ولما ثبت ان الابعاد متناهية ان يكون لكل امتداد مستقيم يحصل طرفان فنقول هذه الابعاد
المتحددة لابد لها من محدد ولابد وان يكون جسما فلا يخلو اما ان يكون مستديرا او غير مستدير والثاني باطل لانه
لا يكون مستديرا لان محدد الجهات لابد وان يكون بسيطا على ما سنعرف والبسيط شكله الطبيعي يمكن
ان يعود الى شكله الكرة على ما سنعرف فاذا ان لم يكن مستديرا لم يكن على شكله الطبيعي امكن وكل ما لا يكون
على شكله الطبيعي امكن ان يعود الى شكله الطبيعي عند زوال القاسر وذلك انما يكون بتغير الشكل والمقدار الذي
لا يخلو عن حركة مكانية فيكون المحدد للجهات قابلا للحركة المكانية وكل حركة مكانية فعن جهة الى جهة فاذا الجهات
متحددة قبل وجود محدد الجهات هذا خلف فاذا ذلك الجسم لابد وان يكون مستديرة ذلك المستدير
اما ان يحدد بمركزه او بمحيط فان كان يحدد بمركزه يحدد غاية القرب منه ولم يحدد غاية البعد فينبغي ان يكون
تحديده بمحيط ثم لا يخلو اما ان يكون تحدد الجهات بسبب حدين يفترضان على اما على سطحه الداخل والخارج
واما بحدين لا يفترضان عليه والاول باطل لانه بسيط فالنقطة المفترضة فيه متشابهة فلا تتحدد بها الجهات
المختلفة بالنوع ولانه كان يجب ان يكون عدده بالجهات المختلفة بالنوع بسبب عدد النقط المفترضة
فيه فاذا الجهات انما تتحدد بالجسم المستدير بسبب انه يحدد ذا احدى الجهتين المحيطة وهو غاية القرب منه
والاخرى بمركزه الذي هو غاية البعد عنه فذلك هو الحق واما ان كان المحدد اكثر من واحد فان كانت
متفقة في النوع امتناع ان يكون الحدود المفترضة فيها المتشابهة بالنوع علة للجهات المختلفة بالنوع ممتنع
وايضا فان كانت اكثر من اثنين لزم ان يكون عدد الجهات على حسب عدد تلك الاجسام وان
كانت اثنين فلا يخلو اما ان يكون اختلاف الجهتين لاختلاف تلك الطبيعتين من غير اعتبار وضع

خاص لها

خاص لها او مع اعتبار وضع خاص لها والاول باطل لان احدى الجهتين اذا تعينت للاخرى وتميز
عن الاخرى ولو لم يعتبر في مخالفتها الا تباين الطبيعتين الا دون الوضعين وجب ان يكون الجهتان متعينتا
كيف كان وضع احدهما من الاخر وبعده منها وكانت الجهة تنتقل بانتقال احد الجسمين الى مسافة بعد
من الاول وليس الامر كذلك بل لو تعينت الاخرى احد الجهتين تعينت الاخرى ولم ينتقل اليه البتة
فينبغي ان يكون في جملة الشرط وضع محدد فان لم يكن الواحد منهما محيطا بالاخر بل فرض على جانب منه
فلا يخلو اما ان يكون لطالب لذلك الجانب او يطلب اي جانب يكون بعده من الاخر ذلك البعد
الاول وجب ان يكون ذلك الجانب متميزا في نفسه عن ساير الجوانب اذ لو كان تميزه عن غيره بسبب
ذلك الجسم وجب ان يكون حال ذلك الحيث الاول كحال الحيث الاول واما الثاني فيوجب ان
يكون ذلك البعد المتساوي من كل الجوانب متحدد الا محالة لمحيط لما قد ثبت انه لا يتحدد بالخلاء وقد
فرض ذلك الجسم غير محيط فظهر ان اختصاصه بذلك الوضع ليس لذاته وانه جائز المفارقة عنه فاذا
ذلك الموضع متميز قبل حصول ذلك الجسم سبب التحدد فظهر انه لا يمكن ان يتحدد الجهات الا على سبيل
المحيط كاف التحديد الطرفين لانه يحصل غاية القرب منه وغاية البعد عنه واما المحاطة فان تحدد به غاية
القرب لكن لا يتحدد به غاية البعد منه فهذا جملة الفصول التي عقدناها في بيان الكم واحكامه وخواصه
واقسامه **الفن الثاني في الكيف والكلام فيه مشتمل على مقدمة** واربعة اقسام اما المقدمة فمشتملة
على فصلين **الفصل الاول في رسمه** الرسم المشهور انه هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور شيء خارج
عنها وعن حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء حاملها فكونها قارة تميزها عن ان يفعل و
الزمان وكون ينفعل وان ينفعل والزمان وكون تصورها لا يوجب تصور غيرها تميزها عن الكم
وكونها غير مقتضية نسبة في اجزاء حاملها تميزها عن الوضع هذا ما قيل وفيه ابحاث سبعة الاول ان
المفهوم من ان يفعل موثرية الشيء في شيء وهذان الشيئان اما ان يكونا متغيرين او ثابتين او
احدهما متغير والاخر ثابت فان كان ثابتين كانت موثرية الموثر في الاثر ثابتة غير قارة ايضا
لان الموثرية من لوازم الماهية الموثرة ولازم الثابت ثابت واذا كانت تلك الموثرية
ثابتة غير متغيرة فهو لنا هيئة قارة لا تعتد الاجزاء عن تلك الموثرية الثابتة اللهم الا ان يقال
الموثر ان كان متغيرا كانت موثرية زائدة على الذات وان كان ثابتا لم يكن الموثرية حكما زائدا

على الذات واذا كانت الموثرية الثابتة امرا غير ثبوتي فحينئذ لا يحتاج الى احتراز عنها في الرسم ولكن ذلك بحكم فانه
ليس بان يكون موثرية الموثر المعتبر زايدا على ذاته اولى من ان يكون موثرية الموثر الثابت زايدا على
ذاته البحث الثاني ان قولنا لا يوجب تصوره تصور شي خارج عنها وعن حاملها واذا كفى هذا القيد في الاحتراز
لم يكن الى ذكر القار حاجة فان قالوا احترازنا به عن الزمان فنقول قولكم لا يقتضي قسمة في اجزاء حاملها كاف
في ذلك لان الزمان يقتضي قسمة حامله وهو الحركة البحث الثالث ان الصوت من مقولة الكيف و
هو هيئة غير قارة اما انه من مقولة الكيف فلانه ليس من الجوهر ولا من الكم ايضا لان الكم كما ثبت اما متصل
اما منفصل والمتصل ان كان غير قار فهو الزمان وان قار فهو ليس بصوت وهو ايضا ليس من المضاف
والاين ومتى والملك والفعل والانفعال انه ليس هو نفس الحركة على ما هو متفق عليه من اهل التحصيل
ومقرر بالبراهين التي سياتي ذكرها ولا مقولة سوى هذه المعدودة فاذا الصوت ليس داخلا في شي منها فلا
بد وان يكون من الكيف واما انه ليس بقار الوجود فلان المعنى من قار الوجود ما يكون الاجزاء المفترضة
منه توجد في ان واحد ومعلوم ان الصوت ليس كذلك وهذا بين بنفسه ولان الصوت معلول تموج
الهوا والتموج حركة فيكون الصوت معلول الحركة والحركة غير قارة ومعلول غير القار يجب ان لا يكون قارا فثبت
ان الصوت غير قار مع انه من الكيف فثبت انه لا يجوز اشتراط القار في حد الكيف البحث الرابع ان
الوحدة عرض قار لا يوجب تصورها تصور شي خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في
اجزاء حاملها وكذلك النقطة فلئن قلتم المعقول من النقطة انها نهاية الخط وذلك لا يعقل الا عند
تعقل الخط والواحدة معنى يلزمه عدم الانقسام فاذا تصورهما يوجب تصور غيرهما فلا جرم لم يندرجا
تحت الرسم المذكور فنقول ان كنتم تعنون في الكيف انه لا يلزم من تصوره تصور غيره مطلقا
فلعل اكثر انواع الكيف ليس كذلك لانا لا يمكننا تصور الاستقامة والانحنا الا في مقدار وان
كنتم لا تشترطون ذلك بل المعتبر انه لا يلزم من تصوره تصور شي خارج عن محله فما يلزم من
تصوره تصور محله او تصور ما يوجد في محله فهو من الكيف فالوحدة والنقطة من الكيف لان الوحدة لا
يلزم من تصورها الا تصور محلها او تصور حال من احوال محلها وكذلك القول في النقطة فقد توجه
الاشكال البحث الخامس ان الادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب وجميع الاخلاق
لا يمكن تعقلها الا ويكون تصورها موجبا لتصور متعلقاتها اعني المدرك والمعلوم والمقدور والمشتهى والمغضوب

عليه فان

عليه فان قيل انه وان لزم من تصور هذه الكيفيات تصور متعلقاتها ولكن تصورها سابق على تصور متعلقاتها
فانا نعقل حقيقة العلم اولا ثم نعقل بعد ذلك انه لا بد له من متعلق واما النسب والاضافات فلا بد ان
يعقل المنسوب والمنسوب اليه اولا حتى يصير تعقلهما سببا لتعقل تلك الامور النسبية فالحاصل ان
الكيفية يتقدم تعقلها على تعقل ما هي منتسبة اليها والاضافات تعقلها متاخر عن تعقل معروضاتها فظهر
الفرق فنقول هذا الفرق وان صح في الحقيقة الا ان العبارة التي ذكرتموها لا تفيد ذلك المعنى لان حاصله
راجع الى ان الكيف هو الذي لا يتوقف تصوره على تصور غيره اللهم الا ان تقرأ هكذا ما لا يوجب تصوره
تصور غيره ويكون اعراب الاول النصب واعراب الثاني الرفع وحينئذ لا يكون هذه القراءة ملايمة للتمام
الرسم البحث السادس هب انا حملنا قولكم ما لا يجب تصوره تصور غيره على انه ما لا يكون تصوره معلولا
لتصور غيره فمع هذا كيف يطرد الرسم في الاشكال نحو التربيع والتثليث وخواص الاعداد كالجذر
والكعبية فان التربيع عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب احاطة الحدود الاربعة بالسطح ومعلوم انه لم
يتقدم العلم بالحدود الاربعة المحيطة بالسطح لا يحصل العلم بتلك الهيئة لا يحصل الا بعد العلم بامور اخر
مع انكم جعلتم تلك الهيئة من الكيف وهذا القول في خواص الاعداد فيكون تصورها معلولا لتصور
غيرها كما ترى البحث السابع هذا الرسم مشتمل على عدة الفاظ منها الهيئة وهي مقولة بالاشتراك على امور
فيقال هيئة الوجود ويقال هيئة الاستقلال والاستقرار ويقال هيئة الجوهرية والعرضية فيقال
هيئة الجلوس والاضطجاع ويقال هيئة التاثير والتاثر ومعلوم ان استعمال تلك النقطة في هذه المواضع
لا يمكن ان يكون الا بالاشتراك الصرف ومثل هذه الالفاظ مجتنب عنه في الرسوم ومنها القار و
قد بينا انه لا يمكن اعتبار ذلك ومنها قوله لا يوجب تصوره تصور شي خارج عنه وعن حامله ولا نسبة
ولا قسمة في اجزاء حامله ولا فرق بين هذا وبين ان نقول الكيف هو الذي لا يكون كما ولا وضعا
ولا وضع ولا متى صح مثل ذلك في ساير الاقسام بل ذلك اولى في الامور النسبية لا تعرف الا بعد
معروضاتها التي هي الكيفيات وسياتي الجواب عن مثل هذا الشك فهذه المباحث لا بد منها
في معرفة هذا الرسم ولعل الاقرب ان يقال الكيف هو العرض الذي لا يتوقف تصوره على تصور
غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء اوليا فقولنا العرض يميزه عن الباري تعالى والجواهر
وقولنا الذي لا يتوقف تصوره على تصور غيره يميزه عن الامور النسبية فان تصوراتها متوقفة

على تصور امور اخر واما الكيفيات فانه وان لزم من تصوراتها تصور غيرها وستعرف الفرق بين الامرين
في باب العلة والمعلول ويدخل فيه الصوت فان تصوره لايتوقف على تصور غيره وقولنا لايقتضي القسمة
يميزه عن الكم فانه يقتضي القسمة وتميزه عن الواحد والنقطة فانهما يقتضيان اللاقسمة وقولنا اقتضاء اوليا
احترزنا به عن العلم بالمعلومات التي لاينقسم فانه لذاته يمنع من الانقسام ولكن ذلك الاقتضاء ليس
اوليا بل بواسطة وحدة المعلوم واعلم ان الاجناس العالية لايمكن ان يذكر لها حد ورسم تام كما علمت
بل الممكن ذكر رسم ناقص ثم المذكور في ذلك الرسم الناقص تارة امور سلبية وتارة امور ثبوتية ولكن
يجب ان يكون تلك القيود اعرف من المعرف ثم من المعلوم طبايع الاجناس العالية امور خفية
اذا قيل الكيف ما لايكون جوهرا ولا كما ولامتى لان المذكور سلب امور ليست هي اعرف مما حاولنا تعريفه
فلاجرم لم يكن التعريف صحيحا واما اذا اعتبرنا العرضية وهي عبارة عن الحلول في المحل الغير المتقوم بذاته
واعتبرنا ان لايتوقف تصوره على تصور الغير واعتبرنا ان لايكون علة للانقسام وللاانقسام كانت
هذه السلوب سلوبا جلية ان لاظاهرة ومتى كان كذلك كان ما حاولنا ومن ذكر الرسم الناقص حاصلا
فهذا ما عندي في هذا الرسم **الفصل الثاني في تقسيم الكيف الى الانواع الاربعة** اتفقوا على ان الكيفية
جنس للانواع اربعة الاول الكيفيات المحسوسة فان كانت ثابتة راسخة انفعاليات وان كانت سريعة
الزوال كحمرة الخجل سميت انفعالات الثاني الكيفيات المختصة بذوات الانفس فان كانت ثابتة راسخة
سميت ملكة وان كانت سريعة الزوال كغضب الحليم سميت حالات الثالث الاستعداد الشديد
اما نحو الانفعال ويسمى لاقوة ذهنا طبيعيا واما نحو اللاانفعال ويسمى قوة الرابع الكيفيات المختصة با
لكميات كالتربيع والتثليث والاستقامة والانحنا والزوجية والفردية وذكروا في بيان انحصار جنس
الكيفية في هذه الانواع الاربعة طرقا اربعة الاول وهو اجودها ان نقال الكيفية اما ان تكون مختصة با
لكمية اولاتكون فالاول مثل الاستدارة والتربيع والزوجية والفردية والذي لايكون فاما ان يكون
محسوسا ولايكون محسوسا والمحسوس هو المسمى بالانفعاليات والانفعالات وان لم يكن محسوسا فاما
ان يكون استعدادا نحو الكمال او يكون نفس الكمال فالاول هو المسمى بالقوة والثاني هو المسمى بالحال و
الملكة فان قيل خواص الادوية مما اندرجت تحت هذه الاقسام فنقول انها صور مقومة لنوعيات تلك
المركبات والصور جواهر لا اعراض واعلم ان اثبات الكيفية التي لاتكون مختصة بالكمية ولاتكون محسوسة

اما ان يكون

اما ان يكون استعدادا واما ان يكون كمالا وادعينا ان الكمال هو الحال والملكة وفسرنا الحال والملكة
بالكيفية النفسانية وكنا ادعينا ان الكيفية التي لاتكون مختصة بالكمية ولاتكون محسوسة اذا لم يكن حقيقتها
كونها استعدادا الامر فهي نفس الكيفية النفسانية وهذه الدعوى مما لادليل عليه اذ من الجائز وجود كيفية
جسمانية لاتكون مختصة بالكميات ولاتكون محسوسة ولاتكون بذوات الانفس ولاتكون ماهيتها نفس
الاستعداد واذا كان ذلك محتملا فالجزم بان ما يكون كمالا لابد وان يكون كيفية نفسانية دعوى لادليل عليه
الثاني قال الشيخ الكيفية اما ان تكون بحيث يصدر عنها افعال على نحو التشبيه ولا على وجه التشبيه
والاول مثل الحر يجعل غيره حارا والسواد يفعل نسخه في العين وهو مثله لا كالثقل فان فعله حسبه التحريك
وليس ذلك ثقلا اقول هذا تصريح باخراج الثقل والخفة عن نوع الكيفيات المحسوسة ثم انه عند شروعه
في بيان الكيفيات المحسوسة نص على ان الثقل والخفة من هذا الباب اوليس من الكم ولا مقولة اخرى
ولايمكن ادخالها في ساير الانواع الثلاثة من هذه المقولة فتعين ادخالها تحت هذا النوع وهذا كما ترى
متناقضة ولنرجع الى حيث فارقنا واما الذي لايكون كذلك فاما ان يكون متعلقا بالكم من حيث هو
كم او لايكون والذي لايكون فاما ان يكون للاجسام من حيث هي طبيعية او من حيث هي نفسانية
فالذي يفعل مثل نفسه يسمى كيفيات انفعالية وانفعالات والذي يتعلق بالكم فهو الاشكال وغيرها
والذي للاجسام من حيث هي طبيعية فهي القوة الفعلية والانفعالية والتي تختص بذوات الانفس
فهي الحال والملكة الثالث الكيفية اما ان تكون متعلقة بوجه والنفس اولاتكون والذي لاتكون فاما
ان تكون هو تهيؤها انها استعداد او هو تهيؤها انها فعل فالاول هو الحال والملكة والثاني الكيفية المختصة
بالكميات والثالث القوة واللاقوة الرابع الانفعاليات الرابع الكيفية اما ان تفعل على طريق
التشبيه وهي الانفعاليات والانفعالات واما ان لاتكون كذلك وحينئذ اما ان لاتتعلق با
لاجسام وهي الحال والملكة او تتعلق وذلك التعلق اما من حيث كميتها وهي المختصة بالكميات
او من حيث طبيعتها وهي القوة واللاقوة وعلى هذا التقسيم تضيع الكيفيات المختصة بالاعداد
وهذه الطرق الثلاث مذكورة في الشفا والكل ضعيف ومقاربة التقسيم الاول في الكيفيات المحسوسة
وهي المسماة بالانفعاليات والانفعالات وفيه خمسة انواع **الباب الاول في امور كلية لهذا التقسيم**
وفيه اربع فصول الفصل الاول فيما لاجله سمي هذا النوع بالانفعاليات والانفعالات اعلم

ان الكيفيات المحسوسة ان كانت ثابتة سميت انفعاليات وان كانت غير ثابتة سميت انفعالات من
والفرق بينهما في امر عرضي متعارف وانما سميت الثابتة بالانفعاليات لعلتين احدهما انفعال الحواس
عنها ثم نحن بين امرين اما ان نعتبر في ذلك ان يكون الاحساس بها احساسا اوليا او لا نعتبر ذلك
فان اعتبرناه لزمنا امران احدهما انفعال الحواس عنها ثم نحن بين امرين اما ان نعتبر في ذلك ان
يكون الاحساس بها احساسا اوليا او لا نعتبر ذلك فان اعتبرناه لزمنا امران احدهما ان الشيخ نص
في فصل الاستقصات من الكون والفساد ومن طبيعيات الشفاء ان الثقل والخفة مما لا يحس بهما احساسا
اوليا فوجب اخراجها عن هذا القسم لكنه في كتاب المقولات من منطق الشفاء على انهما من هذا
القسم الثاني انه يلزم خروج الالوان عن هذا القسم لانها لا تحس الا بواسطة والضوء هو المحسوس
اولا بالذات ويمكن ان يجاب عنه ان الضوء شرط كون اللون موجودا بالفعل لا شرط كونه محسوسا
بعد وجوده ولما لم يكن اللون تابعا للضوء في كونه محسوسا لم يخرج عما قلناه وان كان في وجوده تابعا له
هذا اذا اعتبرنا في هذا القسم ان يكون محسوسا اولا واما ان لم نعتبر ذلك دخلت المحسوسات الثانية
فيه وذلك كالاشكال والحركات والسكونات وغيرها العلة الثانية ان حدوثها مانع الانفعالات موادها
مثل الصفرة التابعة لسوء المزاج الحار المستحكم في الكبد وان لم يكن حدوثها لاجل الانفعالات ولكن
من شان تلك الحقيقة ان توجد عند الانفعالات ايضا فان الحرارة النارية وان لم يكن حصولها في
النار بالانفعال ولكن من شان الحرارة ان تحدث ايضا بالانفعال في مادة وحلاوة العسل وان
لم تحصل في العسل على سبيل انفعال من الفعل ولكنها انما حدثت على سبيل انفعال في امور تكون
عسلا فانفعلت انفعالا صارت لاجل ذلك حلوة واما الكيفيات الغير المستقرة فهي وان كانت
انفعالية لاجل العلتين المذكورتين ولكنها لقصر مدتها وسرعة زوالها منعت اسم جنسها واقتصر
في تسميتها على اسم الانفعالات **الفصل الثاني في خاصة هذا النوع** قيل الكيفية المحسوسة التي
تتم وانها تفعل في موادها شبيهة تشاركها في المعنى فان الحار يجعل غيره حارا او البارد او الاسود
تفرز شبحه في العين وهذه الخاصية بالحقيقة غير خاصة بها اما اولا فان الثقل والخفة في هذا النوع وهما لا
يفعلان مثل نفسيهما واما ثانيا فلان الشيخ يقول في فصل الاستقصات من طبيعيات الشفاء
في بيان انه لم سميت الرطوبة واليبوسة بالكيفيتين زعم انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب

يجعل غيره

يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا فعلى هذا ان الكيفيات لا تفيد ان مثل نفسها **الفصل الثالث في**
الرد على من زعم ان كيفيات الاجسام ليس اشكالها زعم بعض القدماء ان الكيفيات المحسوسة لا حقيقة
لها انفسها بل هي انفعالات تعرض للحواس فقط فما قيل لهم فلولا اختصاص اللون بكيفية مخصوصة لا توجد
في غيره والا لم يكن انفعال الحس عن اللون اولى من انفعاله من الشفاف فاجابوا بان قالوا ثبت
عندنا ان الاجسام مركبة من اجزاء لا تتجزى بالفعل وان كانت متجزية بالفرض وهي مختلفة
الاشكال ثم ان اختلاف اشكالها واختلاف وضعها وترتيبها سبب لاختلاف الآثار الحاصلة
في الحواس فالذي يفرق البصر هو الابيض والذي يجمعه هو السواد وكذلك الطعوم فان الذي تقطع
تقطيعا الى عدد كثير ويكون اجزاؤه صغيرة وشديدة النفوذ هو الحريف والسلافي لذلك التقطيع
هو الحلو وكذلك القول في الروائح والحرارة والبرودة وغيرهما بالجملة فلاختلاف الاحساسات لاختلاف
الاشكال والحواس المنفعلة لا لاختلاف الكيفيات الفاعلة التي تعدونها كيفيات وراء الاشكال و
احتجوا على ذلك بان الانسان الواحد يحس جسما واحدا على لونين مختلفين بحسب وقوفين منه كطوق الحمام
فانها ترى مرة شقراء ومرة ارجوانية ومرة على لون الذهب بحسب اختلاف المقامات واستعداد
المادة بحسبها ولو كان اللون شيئا متحققا لما كان الامر كذلك وايضا فالسكر في قسم الصفراوي يكون
مرا فدل ذلك على اختلاف الاحساس المنفعلات ونحن نقول اما مذهب اصحاب الاشكال فمستنبط له
في علم اللون والفساد ثم الذي يميز اللون عن الشكل محسوس اللمس فالشكل غير اللون فان قيل
لسنا نقول المحسوس هو الشكل بل المحسوس هو الهيئة الحاصلة في الحواس على ما صرح الشيخ به في مواضع كثيرة
ثم المؤثر في تلك الهيئة اختلاف اشكال الاجرام دون الى نيران يكون الشكل المخصوص يفيد لا لون
البصر اثرا ولا للمس اخر فنقول الآثار الحاصلة في الحواس اشكال او غير اشكال فان كانت
اشكالا وكل شكل ملموس فالاثر الحاصل في العين ملموس هذا خلف وان لم تكن اشكالا فقد ثبت
القول بوجود كيفيات وراء الاشكال واذا جاز ذلك فاي مانع يمنع عن اثباتها في الجسم الذي هي
ولكن للقائل ان يقول ما ذكرتموه لا يدل على وجود الكيفية في الخارج بل غايته الدلالة على بطلان
استبعاد ان الكيفية وجود الخارج وذلك لا يفيد الجزم بوجودها ولكن يجب ان هذا السؤال
انما يتوجه على من سلم ان الاحساس عبارة عن انطباع صور المبصرات في العين فاما نحن فلما

ابطلنا هذا المذهب لم يتوجه ذلك السوال علينا وكفى بالمذهب فسادا ان يودي الى الشك في هذه
الكيفيات المحسوسة الوجه الثاني في اثبات الكيفيات ان الالوان والطعوم والروائح فيها معانا دة
ولا اشكال ليس فيها مضادة الثالث الاحساس بالشكل متوقف وجود اللون فلو كان
اللون نفس الشكل لتوقف الاحساس بالشي على الاحساس به فاما طوق الحمامة فليس المرى منه شيا
واحدا فهناك اطراف الريش ذوات جهات وكل جهة لها لون يستر لون الجهة الاخرى بالقياس الى الناظر
الناظر قولهم اختلاف الاحساسات لاختلاف المنفعلات فذلك مسلم لجواز ولو سلمنا لم
ان الاحساس عبارة عن انفعال عن المحسوس فاما اذا ابطلنا ذلك اندفع ما قالوه الفصل الرابع
في الرد على ان الكيفيات نفس الامزجة قالوا ان المزاج اذا كان بحد ما به كان لونا وطعما معينين
وان كان بحال اخرى وبحد اخر كان لونا وطعما اخر وليس اللون والطعم وساير الامور التي تجرى
مجراها شيا والمزاج شيا اخر بل كل واحد منها مزاج مخصوص يفعل في القوة الباصرة شيا اخر
وهذا ايضا خطا لان كل واحد من الامزجة على التفاوت الذي بينها لا يخرج عن الحدود المفروضة فيما بين
الغايات ويكون ملموسا محالة ان كان ملائما للامس في القوة والضعف ولا يكون ملموسا
ان كان مساويا له وبالجملة في الحدود والامزجة ملموسة والالوان غير ملموسة وايضا فهذه الكيفيات
توجد فيها غايات في التضاد والامزجة متوسطة ليست بغايات فهذه اشياء غير الامزجة
الباب الثاني في الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة
والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة وقد يدخلون في هذا الباب
الخشونة والملاسة والصلابة واللين فنذكر كل واحد منها وحقيقته واقسامه في باب الفصل
الاول في حد الحرارة والبرودة ذكر في الشفا ان الحرارة هي التي تفرق بين المختلفات و
تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات ذكر في الحدود في الحرارة انها كيفية فعلية محركة
لما تكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات و
تحدث تخلخلا من باب الكيف وتكاثفا من باب الوضع لتحليله وتصعيده اللطيف واعلم ان
التخلخل قد يعنى به رقة القوام وهو من باب الكيف وقد يعنى به انتفاش الاجزاء حتى
يتخللها جرم غريب وهو من باب الوضع فيكون التكاثف المقابل لذلك هو اجتماع الاجزاء

الوحدانية الطبع وخروج الجسم الغريب عما بينها فمن حيث ان الحرارة شانها والترقيق التلطيف في
مفيدة للتخلخل الذي من باب الكيف ومن حيث انها تجمع بين المتشاكلات وتفرق
بين المختلفات فهي تفيد التكاثف الذي من باب الوضع الذي هو عبارة عن اجتماع
الاجزاء الوحدانية الطبع وخروج الجسم الغريب عما بينها واعلم قولنا تجمع المتشاكلات
معناه انها تجمع بالعرض فيجتمع والبسيط يجمع الاجزاء فاذاً امر الجمع والتفريق غير معتبر بالقياس
اليه بل بالقياس الى جسم فيه مجتمع وذلك هو المركب فهذا التلخيص فنعود هذا الرسم فان
قيل اما انها تجمع المتشاكلات فليس كذلك لانها تفرق الماء بالتصعيد وكذلك تزيل
الحطب وتفرقه واما انها تفرق بين المختلفات فليس كذلك لانها لا تقوى على تفريق
الاجزاء النارية التي في الطلق والنورة والحديد والذهب والحيوان المسمى بالسمندل
بل قد تجمع بين المختلفات ايضا كما تزيد بياض البيض والصفرة تلازما ثم ان سلمنا ان
النار تجمع بين المتشاكلات وتفرق المختلفات لكن ليس ذلك فعلا اوليا لها فلا يجوز
تعريفها به بيان ان ذلك ليس فعلا اوليا ان فعلها الاول تسييل الرطوبات المتجمدة
بالبرد وتحليلها ثم تصعيدها وتبخيرها فان كانت المجتمعات مختلفة في قبول التحلل والتحرك
بعضها اسرع انطفاء ادرالاسرع دون الابطاء والمطيع دون العاصي عرض من ذلك
تفرقها واما اذا كانت متشاكلة الطبع كانت متشابهة في الاستعداد والتحرك
فلذلك لا تفريق واذا ثبت ان ذلك الفعل الاول للحرارة وهو تسييل الرطوبات كان
تعريفها بذلك اولى مما ذكرتموه والجواب قولكم الحرارة تفرق الماء ليس ذلك بل اذا احال
جزءا منه هواء فرق بينه وبين الماء الذي ليس من طبعه ثم يلزم منه ان يختلط بذلك
الهواء اجزاء مائية فتصعد مع الهواء فيكون مجموع ذلك بخارا واما انها تزيد الحطب فلان الاجزاء
الارضية التي فيه متماسكة بالرطوبات المائية التي فيها فاذا فرق بين الرطب واليابس
عرض منه تناثر الاجزاء اليابسة واما الطلق والنورة والحديد فالنار تقوى على تسييلها
بالحيل التي تتولاها اصحاب الاكسير وخصوصا اذا اعقبت بما يزيدها اشتعالا كالكبريت الزرنيخ
واما الذهب والنار انما لا تفرقه لان التلازم بين بسائطه شديد جدا فكلما مال شيء منها

الى للتصعد حتى المايل الى الانحدار فتحدث بين ذلك حركة دورية وعليان ولو لا الدوام
العايق لكانت النار تفرق وليس امتناع التفرق عند العايق دليلاً على ان النار لا يحاول
ذلك واما عقد البيض فليس جمعا له بل هو احالة في قوامه ثم ان النار تفرقه عن قريب لو لا
التقطير واما قولهم الجمع والتفريق ليسا فعلين اولين للنار فهو حق لانا بينا ان هذا الجمع
والتفريق معتبران بالقياس الى المركب والفعل الاول للحرارة التحريك الى الفوق
بواسطة ما تفيد من الميل للصعود لكن لما كان اجزاء المركب مختلفة الاستعداد لقبول
التصعد فان الماء اقبل ذلك من الارض واذا حركت الحرارة تلك الاجزاء الى
الفوق بادر الاقبل منها للتصعد قبل مبادرة الابطاء الابطاء فتحرك دون العاصي فيحصل
منه تفرق تلك المختلفات واجتماع المتشاكلات لان الاشياء المتشاكلة السابع تكون
تكون متشاكلة الاثار فالذي يكون سريع القبول تحرك شيء عنه فتعرض لذلك اجتماعها
لم قد يتفق ان يكون ما لا يقبل التصعد مع الطالما يقبل مع لطف شديد فيقبل ان تفرق الى
بينهما فيتصعد اللطيف مستتبعا لمتصعد الكثيف المغلوب باللطيف في القوة فعلمت
ان الفعل الاول للحرارة التصعد الى فوق فلهذا العلة ذكر هذه الخاصة في تعريفها فقال انها
قوة محركة لما يكون فيه الى الفوق الاحداثها الخفة ثم قال فيعرض ان تجمع المتجانسات
وتفرق المختلفات اي صدور هذا الجمع والتفريق من الحرارة ليس صدورا اوليا بل ذلك
تابع للخاصة الاولى وهي التحريك الى فوق على الوجه الذي بيناه فظهر ان الرسم المذكور
في الحدود اولى من المذكور في الشفا واعلم ان قوله كيفية فعلية محركة تنبيه نظر لان المفهوم
من الكيفية الفعلية الكيفية التي تؤثر في اثر ما او المفهوم من المحرك انه الذي يؤثر
انه الذي يؤثر في امر ما هو الحركة والمفيد لشيء جزء من المفيد لشيء ما هو الحركة فيكون
الدال على مفيد الحركة دالا بالتضمن على المفيد المطلق فقوله كيفية فعلية محركة نازل منزلة
ما يقال جوهر جسماني حيوان في لونه تكرار في الاول حذفه فان قيل لا شك ان
التعريف المذكور ليس بحد فانه غير مركب من المقومات ولا ايضا برسم لان الرسم هو
التعريف بلازم بين ينتقل الذهن منه الى ماهية الملزوم وما ذكرتموه ليس كذلك فانه ليس يلزم

من فهم

من فهم الحركة الى فوق والجمع بين المتشاكلات والتفريق بين المختلفات فهم ان المؤثر
في ذلك هو الحرارة قلنا نحن ما لم نشاهد الحرارة ونشاهد منها هذه الاثار لم نعرف لزوم
هذه الاثار لها فاذا كنا لا نعرف ثبوت هذه الاثار لها الا بعد معرفة استنادها اليها
استحال ان تكون هذه معرفة لها والا لزم الدور فنقول ليس الغرض من رسوم هذه
الكيفيات افادة ماهيتها فان الحس افاد المكن في ذلك بل الغرض هو ذكر خواصها واثارها
بحيث يميزها عن غيرها وذلك حاصل بذكر هذه اللوازم **الفصل الثاني في بيان الحرارة والبرودة**
من القدما من جعل البرودة عدما للحرارة وهو باطل لان الجمود والتكثيف والسيلان
والترقق افعال ثبوتية متقابلة ولا يمكن اسناد الواحد منها الى الجسمية المشتركة ولا الى
امر عدمي فلا بد من كيفيتين ليكونا مصدرين للافعال المتقابلة ولو قيل المؤثر في التكثيف
هو الجسمية بشرط عدم الحرارة فليس هذا باولى من ان يقال المؤثر في التسييل الجسمية بشرط
عدم البرودة **الفصل الثالث في تقدير ما يقال انه حار او بارد** الحار قد يقال على المحس
حرارته وسخونته كالنار وقد يقال على ما لا يكون كذلك بل يكون ظهور تلك الكيفية منه
موقوفا على ملاقاته للبدن وذلك مثل الاغذية او الادوية التي يقال لها انها حارة
وكذلك البارد ثم المعرفة الحرارة والبرودة علامات عن هذا الوجه يجمعها طريقان احدهما
التجربة والاخر بالقياس وهو من وجوه فانهم تارة يستدلون باللون وهو اضعف
الطرق وتارة بالطعم وتارة بالرائحة وتارة بسرعة الانفعال وعسره وذلك لان
المتخلخل اسرع انفعالا مما يلاقيه من المتكاثف وذلك لضعف جرميته التخلخل وقوة
جرمية المتكاثف واذا كان كذلك فالاجسام اذا تساوت في القوام ثم تفاوتت
في قبول الحرارة من فاعل واحد فالذي هو اقبل وجب ان يكون في طبعه اخر لما كانت
نسبة الفاعل اليهما واحدة فقبول الجسم للاثر واحد فلولا اختصاص الاشد قبولا لذلك
بما يفيد الخارجي والا لم يكن الاثر الحاصل فيه اقوى من الحاصل في صاحبه واما اذا
تفاوتت المنفعلات في القوام فالاقوى قواما ان انفعل اسرع على ان فيه ما يقتضي
تلك الكيفية واما الاضعف فلا يدل سرعة انفعاله على شيء لاحتمال ان يكون ذلك

لاجل ضعف قوامه ومما يستدلون به حال الاشتعال والجمود وايضا على ما قلنا فان الجسمين
المتماثلين في القوام اذا عرضا على فاعلين متساويين في القوة فلا يسرع جمود احدهما الا
سرع اشتعال الاخر واما اذا اختلفا في القوام فان كان المتكاثف اشد اشتعال
فانه اسخن وان كان المتخلخل اسرع اشتعالا او جمودا فليس يمكن الحكم فيه فانه ربما
كان ذلك بسبب رقة القوام وتمام هذا النوع من البحث ذكرناه في شرحنا القانون

الفصل الرابع في ماهية الحرارة الغريزية ربما يظن انها مخالفة بالنوع للحرارة الغريبة
لانه قال في القانون الحار الغريزي اذا حاول ان يبطل الاعتدال فان الحار الغريزي
اشد الاشياء مقاومة حتى ان السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة
للطبيعة تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه وتدفع ضرر البارد الوارد بالمضادة
وليست هذه الآلة معدة للبرودة فانها انما تنازع وتقاوم الحار الوارد بالمضادة فقط ولا تنازع
البارد الوارد فالحرارة الغريزية هي التي تجمع الرطوبات الغريزية عن ان تستولي عليها
الحرارة الغريبة فالحرارة الغريزية التي للقوى كلها والبرودة منافية لها ولذلك
يقال حرارة غريزية ولا يقال برودة غريزية وحكى في حيوان الشفاء عن المعلم الاول
انه قال الحرارة المنوية التي بها تقبل علاقة النفس ليس من جنس الحار الاسطقسي الناري
بل من جنس الحار الذي تعطيه الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما مناسب
لجوهر السماء لانه منبعث عنه وفرق بين الحار السماوي وبين الحار الاسطقسي واعتبر ذلك
بتاثير الشمس في اعين العشي دون حر النار فتلك الحرارة يتبعها الحياة التي لا تتبع الحرارة
النارية وبسببها صار الروح حسبما البانه من المني والاعضاء نسبة العقل من القوى
النفسانية في تعقل انفس المجردات والروح انفس الاجسام والذي عندي في ذلك
ان النار اذا خالطت سائر العناصر وكانت تلك تفيد لذلك المركب طبخا واعتدالا
قوامه ولم يبلغ في الكثرة الى حيث يبطل قواها ويحرفها ولم يكن في القلة بحيث يبطل قواها
ويعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال فذلك هو الحرارة الغريزية وانما يدفع الحار الغريب لاجل ان
الحار الغريب يحاول التفريق وتلك الحرارة الغريزية افادت من النضج والطبخ ما عسر عنده على الحرارة

الغريبة

الغريبة تفريق تلك الاجزاء فلهذا السبب تدفع الحرارة الغريزية الحرارة الغريبة فالتفاوت بين
تلك الغريزية وتلك الغريبة ليس في الماهية بل في كونها جزءا من ذلك المركب والغريبة ليست
كذلك حتى لو توهمنا الحرارة الغريبة جزءا من المركب والغريزية خارجة عنه لكانت الغريزية
عند ذلك تفعل فعل الغريبة والغريبة تفعل فعل الغريزية فاما ان يقال الحرارة الغريزية مخالفة بالماهية
للغريبة فذلك مما لا سبيل اليه **الفصل الخامس في الرطوبة واليبوسة** قال الشيخ ان الجمهور يظنون
ان الجسم انما يكون رطبا اذا كان بحيث يلتصق بما يلامسه كالماء ويعتقدون ان الرطوبة حقيقتها
هذا وهو باطل لان الجسم كلما كان ارق كان اقل التصاقا بما يلامسه وكلما كان اغلظ كان اشد
واكثر ملازمة فان الماء اللطيف الجيد اذا غمس فيه الاصبع كان ما يلزم منه اقل مما يلزم من
الماء الغليظ والدهن او العسل فلو كان الالتصاق لاجل الرطوبة لكان كلما هو اشد
رطوبة اشد التصاقا وليس كذلك فثبت ان الالتصاق لازم للكثافة والغلظ ولما
بطل هذا اعتبر في الرطوبة واليبوسة سهولة التشكل بشكل غيره مع سهولة تركه ولليابس عسر
قبول الاشكال الغريبة وعسر تركها فالرطوبة هي الكيفية التي لها يكون الجسم سهل التشكل بشكل
الحاوي الغريب ويسهل الترك له واليبوسة هي الكيفية التي يعسر بها قبول الشكل الغريب ولها
يعسر تركه هذا ما قاله في الشفاء وهذا الرسم اولى مما ذكره في الحدود وهو ان الرطوبة كيفية
انفعالية تقبل الحصر والتشكيل الغريب بسهولة ولا تحفظ ذلك بل ترجع الى شكل نفسه واليبوسة
كيفية انفعالية عسرة القبول للشكل فان في هذه العبارة خللا من وجهين الاول انه جعل الرطوبة
قابلة للتشكيل وذلك محال فان الرطوبة غير قابلة التشكيل بل الجسم يقبل التشكل بسبب الرطوبة
الا ان يقال اراد به ان الجسم يكون سهل القبول للتشكل بسبب تلك الكيفية وذلك مع
الذي صرح به في الشفاء الثاني انه قال كيفية انفعالية قابلة للتشكلات يدل على الانفعال دلالة
التضمن فيجب حذفه فاذا حذفنا هذا القيد وحملنا قوله قابل للتشكلات على انها هي التي لاجلها
يقبل الجسم التشكلات صار حد الرطوبة هكذا الرطوبة هي الكيفية التي لاجلها يقبل الجسم التشكلات
وهذا هو المذكور في الشفاء فهذا ما يتعلق بالرسم ولقائل ان يقول اما اعتبر الرطب بما من شانه
ان يسهل التصاقه بغيره ويسهل انفصاله عنه والدليل عليه اتفاق الجمهور على ان الرطب من حيث

هو رطب اذا اختلط باليابس افادة الاستمساك عن التشتت وذلك لا يمكن الا ان يلتصق
بما يلامسه فان الهوا اذا اختلط بالتراب اليابس لكان لا يفيده الاستمساك بل يفيده زيادة تشتت فتعين
ان الالتصاق بالملامس بشرط للرطوبة وايضا فلو فسرنا اليبوسة بالكيفية التي باعتبارها يعسر قبول الاشكال لم يبق
بينها وبين الصلابة فرق لكان يجب ان يكون النار صلبة لكونها يابسة وهذا باطل فان النار الطف
العناصر لكثرة رقتها وابعدها عن الكثافة واذا كان كذلك فالنار اقبل العناصر للاشكال الغريبة
بسهولة فكان يجب ان يكون النار ارطب العناصر وذلك مما لا يقول به عاقل وقال بعضهم انا اذا اوقدنا
في تنور شهرا او شهرين فان الهوا الذي في داخل التنور يتغلب اكثرها نارا فكان ينبغي ان يظهر في ذلك
للهوا ممانعة لان النار اليابسة واليابس ممانع ولكن اذا ادخلنا فيه جسما لم نجد فيه ممانعة اصلا بل
ربما صار ذلك الهوا عند استحالته نارا الطف واقبل للخرق فدل على بطلان ما قالوه فاما قول
الشيخ لو كانت الرطوبة لاجل الالتصاق كان الاكثر التصاقا اشد رطوبة فجوابه ان اكثر الالتصاق
ان عنيت سهولة الالتصاق فلا شك ان الشي كلما كان ارطب كان اسهل التصاقا بالغير ولكن
العسل ليس اسهل التصاقا بغيره من الماء اسهل وذلك محسوس والتصاق العسل اعسر انفصالا و
كل ما كان كذلك فانه يكون اعسر انفصالا فلا يلزم على هذا التقدير ان يكون العسل ارطب من الماء
وان عنيت بكثرة الالتصاق بالغير ولكن دوام الالتصاق فنحن لا نفسر الرطوبة بدوام
الالتصاق حتى يلزمنا ان يكون الادوم التصاقا ارطب وكيف نقول ذلك والادوم
التصاقا لابد وان يكون اعسر انفصالا وذلك عند ما جعلناه تفسيرا للرطوبة وهو سهولة
الالتصاق فالحاصل ان المحال الذي ذكره انما لزم لو فسرنا الرطوبة بدوام الالتصاق معتبرا في
حقيقة الرطوبة باي اعتبار كان لزم ان يكون الادوم التصاقا ارطب فنقول لسنا نذهب الى
ان الرطوبة نفس الالتصاق وكيف والالتصاق عرض من باب الاضافة والرطوبة من باب الكيف
بل الرطوبة هي الكيفية التي باعتبارها يستعد الجسم للالتصاق بالغير فذلك الكيفية يلزمها لا محالة سهولة الانفصال
وهذا كما انهم لا يقولون الرطوبة هي التشكل نفسه حتى يكون الاثبت تشكلا وهو اليابس ارطب بل يقول الرطوبة
سهولة قبول التشكل فكذلك ههنا فاذا ما يكون عسر الانفصال يكون عسر الاتصال ونحن اذا جعلنا
سهل الانفصال رطبا لا يلزمنا ان نجعل عسر الانفصال رطبا فظهر ضعف ما قالوه فثبت ان

الرطوبة هي الكيفية التي تستعد الجسم باعتبارها لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال
عنه واما اليابس فلعل الاقرب في حقيقته ان يقال انا نرى من الاجسام ما تتفرق اجزاؤه
وتتحرك بسهولة ثم هي على قسمين منها ما يكون مركبة من اجزاء صغار لا يقوى الحس على
قسمين منها ما يكون مركبة من اجزاء صغار لا تقوى الحس على ادراك كل واحد منها منفردا
وكل واحد منها منفردا وكل واحد منها يكون صلبا ولا يكون سهل الانفكاك ولكن البعض منها
منفصل عن البعض فهي بما انه سهلة الانفكاك ومنها ما يكون كل الجسم في طبيعة تلك اللحامات
سهولة الانفكاك مثل المدر النزالي التي نعص الارضية فالاول هو الهش والثاني هو اليابس
فاليبوسة هي الكيفية التي تكون للجسم معها سريع التفرق عسر الاجتماع وظهر الفرق بين
اليبس وبين الهشاشة وبين الصلابة وهذا الكلام وحده في مباحث تابعين فنشر
والله التوفيق **الفصل السادس في اثبات الرطوبة** اعلم انا اذا قلنا الرطوبة ما لاجله يسهل
قبول الجسم للاشكال فذلك كلام مجازي لان السهل والضعف من باب المضاف والرطوبة
واليبوسة ليستا من المضاف بل التحقيق فيه ان الرطب هو الذي لا مانع له في طباعه عن قبول
التشكلات الغريبة وعن رفضها واليابس هو الذي لا مانع له في طباعه مانع يمنع من ذلك
مع امكانه وعلى هذا التقدير يشبه من ذلك مع امكانه وعلى هذا التقدير يشبه ان يكون
يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة لان الرطوبة صارت مفسرة بعدم المانع ويكون الاحساس
باليبس الا انا لا نرى مانع ولا معاوق وباليبوسة ان نرى مانع والرطوبة وحدها لا تدل على
وجود الجسم واليبوسة وحدها تدل على ذلك ومما يحقق ذلك ان الرطوبة اما ان يكون
هو قابلية الاشكال او علة قابليتها فان كان الاول لم يكن امرا وجوديا لان قابلية الشي للشي
لو كانت زائدة على الذات لكانت قابلية الذات لتلك القابلية زائدة عليها فيتسلسل و
لو كانت الرطوبة علة لتلك القابلية فهذا محال الجسم لذاته قابل لكل الاشكال ولذلك فان
القبول حاصل لليابس ولما كانت قابلية الجسم للاشكال حكما ثابتا له لذاته استحال ان يستدعي
علة زائدة فثبت ان الرطوبة بهذا التفسير لا يمكن ان يكون امرا وجوديا واقول لو كانت
الرطوبة على تفسيرهم كيفية وجودية فلا شبهة انها غير محسوسة لان الهواء لا محالة رطب بذلك

المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكان يجب اذا كان هوا معتدل لا حر فيه ولا برد وكان
ساكنا لا حركة فيه ان يكون اللامس يدرك رطوبة لو كان كذلك لكان الهوا دايما محسوسا
ولو كان الهوا محسوسا لما كان الجمهور لا يشكون في وجوده ولا يظنون هذا الفضا الذي
بين السماء والارض خلاء فاما لما لم يكن كذلك عرفنا ان الرطوبة على تفسيرهم غير محسوسة
فاذا اعنينا بها الكيفية التي معها يكون الجسم سهل الالتصاق فلا ظهر انها امر وجودي وانها
من المحسوسات وان كان للبحث فيه مجال والشيخ مال في فصل الاسطقسات الى انها غير
محسوسة وذكر في كتاب النفس انها من المحسوسات ولعله اراد بالرطوبة الغير المحسوسة الرطوبة
بمعنى سهولة قبول الاشكال وبالرطوبة المحسوسة الرطوبة بمعنى سهولة الالتصاق وهي البلة

الفصل السابع فيما لاجله يقال للحرارة والبرودة انهما فاعلتان والرطوبة واليبوسة
انهما منفعلتان لقايل ان يسال فيقول كما ان النار تسخن وانه ثم حاصل بين الحار والبارد
فكذلك هو حاصل بين الرطب واليابس فلما ذا خصصتم احدى الطبقتين بالفعل والاخرى
بالانفعال فنقول لوجوه ثلاثة الاول بان الاضداد لا يجب ان يكون كلها متفاعلة لان
ثقل الثقيل لا يغير خفة الخفيف مع مقاطعته الخفيف بل تغير خفة الخفيف بانه تغير طبيعه وكذلك
فاما الرطب واذا خالط اليابس قبله فاما ان يجعل اليابس رطبا فذلك لم يثبت بالبرهان
وكذلك واليابس يخالط الرطب فينشفه فاما ان يجعله يابسا فلم يثبت ذلك واما في الحرارة
والبرودة فيستقيم البرهان في علم الكون على ان الحار ينقلب باردا من غير ان يخالطه
البارد وكذلك البارد ويصير حارا من غير مخالطة الحار فالحق ان تفاعل الحار والبارد
ثبت بالبرهان وتفاعل الرطب واليابس لم يثبت بالبرهان ولا شك ان البرد يفيد
التكثيف واليبس يفيد الترقيق والرطوبة فاذا الحرارة والبرودة كل واحد منهما فاعلة في الاخرى
وهما فاعلتان للرطوبة واليبوسة واما الرطوبة واليبوسة فليس لواحدة منها فعل في الاخرى
ولا لهما تاثير ايضا في الحرارة والبرودة فلا جرم جعلوا الحرارة والبرودة فاعلتين والرطوبة و
اليبوسة منفعلتين الثاني ان بينهما بين الرطوبة واليبوسة تفاعلا كما بين الحرارة والبرودة
ولكنا اذا عرفنا الحرارة فلا نعرفها في نفسها لانا لا نعقل فعله في ضده الا بعد يعقل ضده وانما

يعقل ضده لنفعله فيه على هذا الفرض فحينئذ يتوقف كل واحد منهما على الاخر بل المعرف لوازم
فعلية وهي الصعود والى فوق والجمع بين المتشاكلات والتفريق بين المختلفات وكذلك
البرودة انما نعرفها بافعال اخر واما الرطوبة واليبوسة فانما تعرف تعريفها بسهولة قبول
الاشكال وعدمه ذلك وهذه لوازم انفعالية فلما عرف الحرارة والبرودة باللوازم الفعلية
والرطوبة واليبوسة باللوازم الانفعالية لا جرم جعلنا احدى الطبقتين فاعلة والاخرى منفعلة الثالث ان
الكيفية لا يكون منفعلة البتة بل المنفعل هو الموضوع المستقل بنفسه والكيفية ليست كذلك
بل الكيفية قد تكون علة الضرورة الموضوع المستقبل بنفسه مستعدا للانفعال وقد تكون علة
لضرورته مستعدا لنحو الفعل والرطوبة واليبوسة من القبيل الاول فلا جرم سميناهما
بالانفعالية والحرارة والبرودة من القبيل الثاني فلا جرم سميناها بالفعلية الرابع وهو انا
اذا اضفنا الحرارة والبرودة الى الرطوبة واليبوسة وجدناها فاعلين فيها والرطوبة واليبوسة
لا تفعلان فيهما الا بالعرض مثل الخنق المنسوب الى الرطوبة وذلك انما سبب ان الرطوبة تحجب
الى رعلى تخلل ومضاد للطبيعة فحينئذ يبطل طبيعة واما لان الرطب الكثير لا ينفعل عن الحار ولا يستحيل
الى المادة الصالحة لحفظ الحرارة فلا يتولد حار بعد فاذا الفصل الاول تعفنه كما يعرض عند
كثرة دهن السراج الى ان للمس تاثر عن الحار والبارد ولا تاثر عن الرطب
واليابس وهذا اذا قلنا انهما غير محسوسين

قال في الطبيعات اللطف يقع على معنيين احدهما رقة القوام والثاني قبول الانقسام
الى اجزاء صغيرة جدا وللغلظ معنيان مقابلان لهما ويشبه ان يكون التخلخل متشابها للطف بالمعنى
الاول الا ان التخلخل يستدعي معنى زايدا على الرقة وان كان ما يحالها حتى يكون الرقة
يدل عليه دلالة اللزوم والتخلخل يدل عليه دلالة التضمن فانه يفيد الرقة مع الزيادة في
الكم حتى لو لم يوجد ذلك كان الاول بالمعنى اسم اللطافة والرقة ويقال التخلخل ويراد به تباعد
اجزاء الجسم بعضها عن بعض على نحو تشغلها ما هو الطف منها وهذا المعنى غير مشتغل به ههنا
قال لكن اللطيف والتخلخل بالمعنى الاول غير نافع في الفعل والانفعال الا بالعرض وهما جاريان
مجرى الثقل والخفة ويكاد ان يلازما حتى ان كل ما هو اثقل فهو اغلظ واشد تكاثفا وقال في

المقولات قد يقال التخلخل لانتفاش كالصوف والمنفوش ويقال لما اذا صار الجسم الى قوام
اقبل للتقطيع والتشكيل من غير انفعال يقع فيه ويقال القبول المادة حجما اكبر فالاول
من الوضع والثاني من الكيف والثالث لم اذ واضافة في كم والتكاثف معان
ثلثة مقابلة لها وقد يظن بالثاني والثالث انهما واحد وذلك الفعلة فان النار
اشد تخلخلا من الهوى بمعنى زيادة الحجم وليس اقبل منه للتشكل والتقطيع اذ الهوا
رطب حد والنار يابس والهوا اذا استحال نارا ازداد حجمه وقلت رقته هذا ما قاله
في الموضعين وفيه ابحاث البحث الاول انه حكم في الفصل الاول ان اللطيف
والتخلخل بالمعنى الاول غير نافع في الفعل والانفعال الا بالعرض والمعنى الاول هو الرقة
التي فسرها في المقولات بسهولة قبول التقطيع والتشكيل وذلك هو الذي فسر الرطوبة
به فكانه اخرج الرطوبة من الكيفيات النافعة في الفعل والانفعال مع ان مطلوبه في
هذا الفصل من الطبيعيات اثبات ذلك وهو عجيب الثاني انه حكم بان الثقل والخفة
لازمين لكثافة وللطافة بهذا المعنى حتى ان كل ما كان اخف فهو الطف بمعنى رقة القوام و
قبول التقطيع والتشكيل وهذا هو الرطب عنده فيلزم ان يكون النار ارطب الاجسام لانها
اخفها الثالث انه حكم في الفصل الاول الرقة تدل على التخلخل دلالة الملزوم على اللازم
والتخلخل يدل على اللطيف دلالة التضمن وهذا يناقض ما ذكره في المقولات
من ان الرقة قد توجد دون الزيادة في الحجم مثل النار اذا صار هوا فانه يزداد
رقة وينقص مقداره وبالجملة فالجمع بين ما قال الشيخ في الموضعين مشكل ولعل الاقرب الى
الحق ان يقال سهولة قبول الاشكال هي الرقة واللطافة فاما سهولة الالتصاق بالغير
وسهولة الانفصال فهي الرطوبة والكثافة عبارة عن صعوبة قبول الاشكال ولا شك في
ان اللطافة غير نافعة في الفعل والانفعال الا بالعرض من حيث لا تمنع من الاختلاط بالغير
فاما الرطوبة على المعنى الذي ذكرناه فانها نافعة لانها تفيد الاجتماع عن التشتت الفصل التاسع
في اللزوجة والهشاشة والبلة والجفاف اما اللزوجة فكيفية مزاجية لا بسيطة وذلك
ان اللزج هو الذي يسهل تشكيله باي شكل اريد ولكن يعسر تفريقه بل يمتد متصلا

فهو مولف

فهو مولف من رطب ويابس شديد الالتحام والامتزاج ما دعا فيه من الرطب واستمسك
من اليابس فانك اذا اخذت ترابا وماء جدت في جمعهما بالدق والتخمير حتى يشتد
امتزاجهما حدث لك جسم لزج والهش بالمخالفة وهو الذي يصعب تشكيله ويسهل
تفريقه وذلك لغلبة اليابس وقلة الرطب مع ضعف المزاج واما البلة والجفاف فاعلم
ان ههنا رطب ومبتلا ومنتقعا فالرطب هو الذي صورته النوعية هو الذي تقتضي كيفية
الرطوبة والمبتل هو الذي لا تقتضي صورته النوعية كيفية الرطوبة ولكن قارنه جسم بهذه الصفة
ثم المبتل قد يقال لما لم تنفذ في الجسم الرطب بظاهره فقط وقد يقال ايضا لما تغلغل في عمقه
وهذا القسم يقال له المنتقع الفصل العاشر في الثقل والخفة واحكامهما وفيه ثلث عشر
مسئلة الاولى في حقيقة الميل قال في الحدود الاعتماد والميل كيفية يكون بها الجسم مدافعا لما
يمنعه عن الحركة الى جهة ما اقول هذا تصريح بان الميل علة المدافعة لا نفس المدافعة
وسنتكلم في ذلك واما الان فنبين ان هذه المدافعة مغايرة للحركة والقوة المحركة اما
مغايرة الحركة فلان الزق المنفوخ اذا حبس تحت الماء قسرا احس القاسر منه بالميل
الصاعد مع ان الحركة غير موجودة فالميل الصاعد غير الحركة ايضا فالثقل اذا اسكنه
المسكن في الجو كان ساكنا والميل الهابط محسوس فالكلام الاول تفريق بين الميل
الصاعد وبين الحركة والكلام الثاني تفريق بين الميل الهابط والحركة واما الفرق بينه و
بين الطبيعة فلثلثة اوجه اما اولا فلان المدافعة قد يكون نفسانية كما اذا اعتمد
انسان على انسان بحيث لا تتحرك الواحد منهما فقد وجد الميل هناك دون الطبيعة
واما ثانيا فلان الجسم في حيزه الطبيعي يكون طبيعته باقية وتلك المدافعة غير حاصلة واما
ثالثا فلان المدافعة قابلة للاشد والانقص والطبيعة غير قابلة لذلك المسئلة الثانية
في ان الميل هو نفس هذه المدافعة او هو علتها المن اثبت امرا ورا المدافعة ان يحتج
فيقول الحلقة التي تجذبها جاذبان متساويان حتى وقفت في الوسط لا شك ان
كل واحد منهما فعل معوقا لفعل الاخر فليس ذلك هو نفس المدافعة فانها غير موجودة
اصلا وليس ايضا قوة الى جذب الاخر لانه لم يفعل في المحدوث فعلا لم يفد مجرده قوة

عما يقال لان يفعل فيه غيره فعلاً فاذا قد فعل كل واحد منهما فيه فعلا غير المدافعة ثم لا شك ان
الذي فعله كل واحد منهما لو خلا عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جانبه فثبت
وجود شي لو خلا عن المعاوق لاقتضى الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة
لانها تحرك اما الثقل والذي فعله المجاذبان ليس كذلك فثبت ان لهذه المدافعة
المحسوسة علة غير الطبيعة وغير القوة النفسانية المسئلة الثالثة في تعريف الثقل والخفة
قال في الحدود والثقل قوة طبيعية يتحرك بها الجسم الى الوسط بالطبع والخفة قوة طبيعية
يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع اقول ها هنا بحثان الاول ان المركز والجسم يستحيل
حصوله بالكلية في النقطة الواحدة لاستحالة حلول المنقسم المذاهب في الجهات في غير
المنقسم الغير المذاهب في الجهات ولما امتنع حلول الجسم في النقطة امتنع ان يكون طالبا
للحصول فيها والجواب معنى قولنا الثقل يطلب المركز انه طالب ان ينطبق مركز ثقله
على مركز العالم لا ان يحصل هو بكليته فيه فالجسم الثقيل اذا نزل الى مركز العالم حتى صار
سطحه مركز العالم فانه لا يقف هناك بل يتحرك وينزل الى ان ينطبق مركز ثقله على
مركز العالم واعني بمركز الثقل النقطة التي يتعادل ما على جوانبها الثاني في قوله قوة طبيعية
يتحرك بها الجسم الى الوسط بالطبع كالمكرر لان قوله طبيعية يغني عن ذلك
والجواب قوله بالطبع صفة للوسط فان من الوسط فان من الوسط ما هو بالطبع وسط
وهو مركز الجسم الاول الفاعل للجهات ومنه ما لا يكون كذلك وهو مراكز الكرات الخارجة
المراكز فان لكل واحد منها وسطاً يكون حركته عليه ولكن ذلك الوسط لا يكون وسطا
بالطبع بل بالنسبة الى ذلك الجرم المخصوص والثقل طالب لا لاي وسط كان بل للوسط
الذي هو بالطبع وسط وهو مركز العالم فتبين انه غير مكرر واعلم ان الثقل قد يعني به
الطبيعة التي هي مبدأ الميل المحسوس وقد يعني به نفس الميل فقوله قوة طبيعية يتناول
قوة منسوبة الى الطبيعة فهي يكون مغايرة لها لا محالة فاذا هذا الرسم لا يتناول الا الميل
سواء قلنا الميل هو نفس هذه المدافعة او علتها المسئلة الرابعة في
اقسام الميل الميل قد يكون انبعاثه من طباع الجسم وقد يكون من تاثير غيره فيه

والمنبعث

والمنبعث من طباع الجسم قد يكون ميلاً طبيعياً مثل المدافعة المحسوسة من الزق المنفوخ
المسكن تحت الماء قسراً وقد يكون نفسانياً كما اذا اعتمد الحيوان على شي ودفعه وقد يكون
قسرياً مثل المدافعة الموجودة في الحجر المرمي الى فوق قسراً فاما الميل الطبيعي فانه يوجد طبعي
نحو جهة والجهات الحقيقية اثنتان فالميل الطبيعي اثنان الثقيل وهو الميل السافل والخفة
وهي الميل الصاعد واما الميل النفساني فقد يكون مستديراً وقد يكون مستقيماً وقد يختلف
حاله بحسب اختلاف الحركات المسئلة الخامسة في ان الميل الطبيعي لا يوجد في الاجسام عند
ما يكون في احيازها الطبيعية هذا هو المنصوص عليه في السماء والعالم من الشفاء من غير
حجة اقناعية فضلاً عن البرهانية والذي يمكننا نقول في تصحيحه بناء على الميل هو عبارة
عن المدافعة يلزمها الحركة لولا المانع فلو كان في الجسم الحاصل في حيزه الطبيعي مدافعة
يوجب تحركه عنه لولا المانع وذلك محال فاذا تلك المدافعة غير موجودة فان قيل لو
وضعنا اليد تحت الحجر وجدنا منه مدافعة ولا شك ان حال الحجر تحت كون اليد تحته كحاله
اذا لم يكن تحته فالمدافعة موجودة في الحجر الموضوع في حيزه الطبيعي فنقول الدافعة انما حدثت
لان الحجر خارج المركز ومتى كان كذلك كان طالبا للوصول اليه فكانت الدافعة
موجودة فيه بالفعل فان قالوا فالثقيل يمتنع خلوه عن هذه المدافعة على ما ذكرتموه
لاستحالة حصوله في حقيقة المركز بل يكون ابدا خارجا عنه فيكون المدافعة بالفعل حاصلة
فنقول قد بينا ان المطلوب للثقيل انطباق مركز ثقله على مركز العالم ثم ذلك الثقيل
لا يخلو اما ان يكون ذا اجزاء بالفعل او لا يكون فان كان ذا اجزاء كان لكل واحد منها حظ
من الثقل لا محالة فيكون كل واحد من اجزائه طالبا للحالة المذكورة ولا يكون الواحد لها
الا جزء واحدا فيكون المدافعة موجودة بالفعل فيما عدا ذلك الجزء واما ان كان عديم
الاجزاء فاذا انطبق مركز ثقله على مركز العالم فذلك الجسم حينئذ يجب ان لا يوجد فيه
المدافعة لانها لو وجدت لكانت اما في كل ذلك الجسم او في اجزائه ومحال ان يكون
في كله لان كليته طالبة لتلك الحالة فيستحيل ان يوجد فيها طلب الخروج عنها ومحال ان يكون في
اجزائه لانا قد فرضناه عديم الجزء واذا لم يكن له جزء فكيف يكون لجزئه ميل فثبت خلو ذلك

الجسم عن الميل المسئلة السادسة في ان الميل الطبيعي والقسري لا يجتمعان قال الشيخ في
الفصل الذي بين فيه ان بين كل حركتين سكونا بالفعل الذي بيّنا ولا تضيع الى قول من
يقول ان المثلين يجتمعان فكيف يمكن ان يكون شيء فيه بالفعل مدافعة الى جهة وفيه بالفعل
التنحي عنها ولا تظن ان الحجر المرمي الى فوق فيه ميل الى اسفل البتة بل فيه مبدأ من شانه ان
يحدث ذلك الميل الى قوله اذا زال العائق اقول قوله كيف يكون في الشيء مدافعة
الى جهة والتنحي عنها عند محاولته بيان امتناع اجتماع الميلين يدل على
ان الميل عنده نفس المدافعة لا انه علتها اذ لو كان الميل عبارة عن علة المدافعة
فمن الجائز ان يجتمعا ولكن لا تقتضيان المدافعتين كما لا منافاة بين الطبيعة والقوة
الدافعة للحركة القسرية واقول قد جرى للشيخ كلام في موضع آخر من الشفاء يوهم
انه يجوز الجمع بين الميلين فانه قال في الفصل الذي تكلم فيه في الحركة القسرية السبب في
الحركة القسرية قوة يستفيدها المتحرك من المحرك تثبت فيه مدة الى ان يبطلها مصاكات
كانت تتصل عليه مما يماسه وينخرق به فكلما ضعف بذلك قوي عليه الميل الطبيعي المعاوق
مقتضى المرمي نحو جهة ميله الطبيعي فقوله قوي عليه الميل الطبيعي يشعر بان الميل موجود
مع الميل القسري فلعله بنى ذلك على الميل عبارة عن علة المدافعة وهي ممكنة الحصول
مع الميل الغريب وعلى الجملة فبديهي ان المدافعة الطبيعية لا توجد مع المدافعة الغريبة
وذلك قريب من الاوليات فان الحجر الصاعد في الهواء ليس له مدافعة اصلاً
نحو السفل فان من مس الحجر الصاعد لا يحس منه بمدافعة نحو السفل واذا لم يكن كلا منافاة
لهذا الامر المحسوس ونحن لا نحس به بل نحس بمضاده ومنافيه وجب القطع بعدمه
فان قيل ليس عندكم الميل مما يوجد في ان الوصول وليس هناك مدافعة فاذاً لا يلزم
من عدم المدافعة عدم الميل فنقول بل المدافعة في ذلك الان موجودة لانه لو كان في ذلك الحيز
جسم آخر اندفع به في ذلك الان وحجتهم جوز الاجتماع انا نجد الحجرين المرميين من يد واحدة في مسافة
واحدة بقوة واحدة مختلفة في السرعة والبطوء اذا اختلفا في العظم والصغر وما ذلك الا لان الميل
المقاوم في الكبير اكبر وان كان متساويا فالجواب ان الطبيعة قوة سارية في الاجسام منقسمة بانقسامها والذي

في الجزء

في الجزء جزءاً في الكل وهي معوقة للحركات القسرية فلا جرم كان الاثقل ابطأ المسئلة السابعة
في انه هل يجوز اجتماع ميلين الى جهة واحدة احدهما طبيعي والآخر غريب ان كان الجسم
ذو الميل الطبيعي لا يعاوقه شيء مثل حركات الافلاك عن ميولها وحركات العناصر لو قدرنا
خلاء العالم كان ذلك محالا لان علة الميل الطبيعي هي الطبيعة واذا وجدت العلة غير ممنوعة
بالمنازع وجب ان يوجد اقصى الممكن من ذلك المعلول فحينئذ يكون ذلك الميل الطبيعي
بالغاً الى نهاية الشدة فيستحيل ان يحصل معه ميل غريب الى تلك الجهة وللقائل ان يقول
كل نوع من مراتب الاشد والانقص مخالف لغيره بالنوع فيجوز ان يكون الطبيعة
المخصوصة مقتضية احد النوعين دون الثاني فلا يكون موجبه اقصى الممكن فاما ان كان
الجسم معارضا بما يدفعه مثل الحجر الهاوي فان الهواء يقاومه وبقدر ذلك المقاومة يحصل
الفتور فلا يبعد ان يحصل مع الميل الطبيعي ميل آخر غريب فيكون الحركة عند ذلك
اسرع مما توجد عن الميل الطبيعي وحده وذلك كما اذا دفعنا الحجر الى اسفل دفعا شديدا
فان حركته ربما كانت اسرع مما اذا تحركت بطبيعته وحدها المسئلة الثامنة في بقاء
الميل عند الوصول الى المطلوب لما كان المحرك للجسم الى تلك الجهة هو ذلك الميل
والمدافعة ومحال ان يكون الموصل اليها غير المدافع اليها والموصل واجب الحصول
عند وجود الوصول لامتناع انفكاك المعلول عن العلة فيلزم ان يكون الميل
موجودا عند وصول المتحرك الى الجهة المطلوبة المسئلة التاسعة في انه مما يحدث دفعة
برهانه انا بينا ان الميل لا بد من وجوده عند وصول الجسم الى الجهة وهي امر غير منقسم
ووصول الجسم الى حد غير منقسم انما يكون في الان فاذاً لا بد من حصول الميل في الآن فلذلك
هو المطلوب المسئلة العاشرة في انحصار اشتداده وضعفه بين طرفين اما قبول
الميل للاشتداد والضعف فامر لا شك فيه وكل تغير من شيء الى شيء ولا بد وان يكون
بينهما نوع تعاند فان كان التعاند في الغاية فهما ضدان والا فهما متوسطان ومتى وجد
المتوسط فلا بد من وجود الطرفين المسئلة الحادية عشرة في سبب اشتداد الميل الطبيعي
عند القرب من المطلوب وضعف الميل القسري عند الوصول الى المطلوب اما الاول

فلان الطبيعة اذا لم يكن ممنوعه بالضد وجدت لا تزال يزداد الميل ومعلوم انه ليس
تاثير الطبيعة وجدها كتاثيرها مع الميول التي تقويها وتعضدها واما الثاني فلتزايد ضعف
الميل القسري عند الانتها الى الغاية ولقايل ان يقول هذا مبتني على ان الشي الواحد
يقبل الشدة والضعف وانه قال على ما سياتي في الحركة المسلة الثانية عشر في سببا
شتدا والميل القسري في الوسط فقيل سببه ان المحرك اذا انكسر على المرمى الكثر فلا يزال التحين
الحل الكثر والقوة المستفاد وتضعف الانا اللطيف المستفاد بالتسخين يكون متداركا
او موقفا على المعنى الذي يفوت الضعف ما دام في القوت شان فاذا تمادى القسر
على القوة واسترخت ضعف ايضا المحرك وبلغ مبلغا لا يفي بتدارك تاثير القسر المسلة
الثالثة عشر في انه ليس بين الثقل والخفة انفعال ربا ان الثقل موجب بالذات
حركة الجسم الى المركز والخفة ايجابها بالذات حركة الجسم عنه وذلك يوجب تباعد
كل واحد منهما من الاخر والوصفان الموجبان تباعد الجسمين يستحيل ان يوجبا التفاعل
الذي لا يحصل الا بالمقاربة فهذه جملة ما اردنا ذكره من احكام الثقل والخف ۞۞۞
الفصل العاشر في بيان الملاسة والخشونة فمن ذلك ان الملاسة والخشونة ليسا من
باب الكيف اصلا فان الخشونة عبارة عن اختلاف وضع الاجزا في ظاهر الجسم بان يكون
بعضها ناتيا وبعضها غايرا وهذا من باب الوضع والملاسة استواء الاجزا في الوضع
وايضا فانه لا يحس بها الا بواسطة المقادير والحركات والاشكال ومع ذلك فانهما لا
تفعل في الحس تاثيرا من جهة نفس الحال العارضة لاجزايها مطلقا الذي هو الوضع
بل لا تر اخر هو صلابة او رخاوة او حرارة او برودة فاذا هما خارجان عن الكيف
وعما يكون محسوسا ومن ذلك الصلابة واللين فانهما ليسا من هذا الباب لان اللين
وصفان احدهما الانغماز الحاصل منه وهو عبارة عن حركة حاصلة في سطحه مقارنة
لحدوث شكل التقعر فيه والثاني شكل التقعر المقارن لحدوث تلك الحركة فالاول
من باب الحركة والثاني من الكيفيات المختصة بالكميات وليس اللين نفس هذين الامرين
فانهما لا يحسان بالضرورة واللين غير محسوس بالبصر بل كونه لينا عبارة من كونه مستعدا لقبول

فلا

ذلك الانغماز استعدادا تاما وكذلك الصلب فيه امور احدها عدم الانغماز مع بقا
شكل ذلك السطح كما كان والثاني المقاومة المحسوسة فاما عدم الانغماز فهو امر عدمي
واما الشكل الباقي فهو من الكيفيات المختصة بالكميات واما المقاومة المحسوسة فليست
هي ايضا نفس الصلابة فان الهوا الذي في الزق المنفوخ فيه مقاومة وليست فيه
صلابة فان الهوا لم يصلب ولم ينعقد اصلا وكذلك القول في الرياح بل الصلابة هي
الاستعداد الطبيعي الذي في ذلك الشي نحو اللاانفعال وظاهر ان الاستعداد الشديد
نحو الانفعال او نحو اللاانفعال غير محسوس فاللين والصلابة يجب ان لا يكونا محسوسين ليكون
هذا اجزاء كلامنا في الكيفيات الملموسة فاما الاحوال الحاصلة من انفعالات الحار
والبارد والرطب واليابس فنذكرها في الفن الذي نتكلم فيه في الاجسام ثم كان الايق
ان يردف هذا الباب بذكر الكيفيات المذوقة الا ان الكلام فيها لما كان مختصرا جزءا اوردنا
بالكلام في الكيفيات المبصرة وبالله التوفيق الباب الثالث في الكيفيات المبصرة
وفيه فصول الفصل في اثبات الالوان من الناس من زعم انه لا حقيقة للسواد
بل البياض انما يحصل من مخالطة الهوا للاجسام الشفافة المتصغرة جدا واحتج عليه بان
زبد الما ابيض ولا سبب لبياضه الا ذلك وكذلك الثلج ابيض لانه اجزاء صغار جامدة
شفافة خالطها الهوا ونفذ فيها الضوء والبلور المسحوق والزجاج المسحوق لا يشف بل يرى له
لون مع ان سطوحها عند الاجتماع لم ينفصل بعضها عن بعض حتى يقال حصل هناك لون وايضا
الشفاف الكبير الحجم اذا عرض فيه شق رأى ذلك الموضع منه ابيض وكذلك اللجاج
والناطف يبيض لاجتماع احتقان الهوا فيه مع الاشفاف الذي في طبعه واما السواد
فانما يتخيل بعدم غور الجسم وعمقه الضوء والاشفاف ومن هولاء من جعل الما سببا للسواد
وقال شاهدنا ان الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد وايضا فلان الما يخرج الهوا وليس
اشفافه كاشفاف الهوا حتى ينفذ فيه الضوء الى السطوح فلا جرم يبقى السطوح مظلمة و
ذلك هو السواد ومنهم من سلم ان السواد لون حقيقي ومنع من ذلك في البياض
وفرق بينهما بان السواد لا ينسلخ واما الابيض فهو قابل لكل الالوان والقابل للالوان

عما عن الالوان واعلم ان الشيخ ذكر في فصل توابع المزاج من ثانية الفن الرابع من
الطبيعيات انه لم يعلم انه هل يحصل البياض بغير هذا الطريق المذكور ام لا واما في المقالة
الثالثة من علم النفس فقد قطع بوجود ذلك فقال لا شك ان اختلاط الهوا بالمشف سبب
لظهور الالوان لا بيض ولكنا ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه ايضا
ويدل عليه امور الاول ان البيض اذا سلق يصير بياضه الشفاف ابيض وليس
يمكن ان يقال ذلك لان النار افادته تخلخلا او حدث فيه هوائية لانه يصير بعد
الطبخ اثقل ولون ذلك لان لمفارقة الهوائية ولان الهوائية لو دخلت فيه
وبيضته لكان ذلك خثورة لا انعقادا على ما ستعلم الثاني ان الدواء المسمى بلبن العذرا
يكون من خل طبخ فيه مرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفي حتى يبقى الخل في غاية
الاشفاف فاذا خلط بما طبخ فيه القلي وصفي غاية التصفية حتى صار كالماء معه فانه
ان وقع المقصر في شيء من ذلك لم يتم المزاج المطلوب فكما يخلط هذان الماءان ينعقد
فيه المنحل الشفاف من المرتك وينقلب في غاية البياض كاللبن الرائب ثم يجف
وليس ذلك لان شفافا تفرق ودخل الهوا فيه فان ذلك كان متفرقا منحلا في
الخل والان تلك الاجزاء المتفرقة تقاربت حتى انعكس ضوء بعضها الى بعض فان
حدة ماء القلي اولى بالتفريق بل ذلك على سبيل الاستحالة فليس كل بياض على الوجه
الذي قالوه الثالث ان الاتجاه من البياض الى السواد من طرق ثلثة الاول
الطريق السائج وهو ان ياخذ الى الغبرة ثم الى العودية ثم الى السواد وكانه في اول
الامر ياخذ من سواد ضعيف ولا يزال يشتد حتى ينتهي الى الغاية والثاني ان
ياخذ الى الحمرة ثم الى القتمة ثم الى السواد والثالث الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى السواد
وهذه الطرق انما يجوز اختلافها لاختلاف ما يتركب عنه الالوان فان لم يكن الا البياض
والسواد وليس بياض وسواد وليس للبياض حقيقة الا مخالطة الضوء للاجزاء الشفافة
لم يكن في تركيب السواد والبياض الا الاخذ في طريق واحد وهو ازدياد الاجزاء غير
المشفة لا يقع الاختلاف فيه الا بحسب التنقص والاشتداد لم يكن الطرق مختلفة الرابع

ولو ان الضوء اذا انعكس من جسم اسود الى جسم اخر لم يصر المنعكس اليه اسود فلو كانت الالوان المختلفة
لاجل اختلاط الشفاف بغيره لكان يجب ان لا ينعكس من الاحمر والاخضر الا البياض وان لا ينعكس من الاجزاء
السود شيء وكان يجب ان لا يصير المنعكس اليه احمر او اخضر فاما الذي تمسكوا به فلسنا نمنع من ذلك لكنا ندعي
ان حصول البياض قد يكون على وجه آخر وهو الاستحالة وايضا فليس لنا ان نجزم بان بياض الناطف لمخالطة الهوا
وكذلك ابيضاض الجص ليس لما يفيده الطبخ من التخلخل وسهولة التفرق والا لكان السحق والتصويل يفعلان فعل
الطبخ في الجص والنورة بل السبب فيه ان الطبخ يفيده مزاجا يوجب ذلك الابيضاض وقولهم الاسود غير قابل
للبياض ان عنوا به على سبيل الاستحالة كذبهم الشباب والشيب وان عنوا به على سبيل الصبغ فيحتمل ان يكون لكون
الصبغ الاسود لابد وان يكون فيه قوة قابضة فتخالطه وينفذ فيه والمبيضات غير نافذة فلذلك لا يمكنها النفوذ في الا
على ان اصحاب الاكسير يبيضون نحاسا كثيرا برصاص كلس وزرنيخ مصعد وذلك يبطل قولهم **الفصل الثاني في ان النور
من الاجسام** زعم بعضهم ان النور اجسام صغار ينفصل عن المضيء ويتصل بالمستضيء وذلك باطل من وجوه الاول
كونها انوارا اما ان يكون هو عين كونها اجساما واما ان يكون مغايرا لها والاول باطل لان المفهوم من النورية مغاير
للمفهوم من الجسمية ولذلك نعقل جسم مظلم ولا يعقل نور مظلم واما ان قيل انها اجسام حاملة لتلك الكيفية تنفصل عن
المضيء وتتصل بالمستضيء فهذا ايضا باطل لان تلك الاجسام الموصوفة بتلك الكيفيات اما ان يكون محسوسة او لا يكون
محسوسة فان لم يكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا وان كانت محسوسة كانت ساترة لما تحتها ويجب انها كلما ازدادت
اجتماعا ازدادت سترا لكن الامر بالعكس فان الضوء كلما ازداد قوة ازداد اظهارا الثاني ان الشعاع لو كان جسما لكانت
حركته بالطبع الى جهة واحدة لكن النور مما يقع على كل جسم في كل جهة الثالث ان النور اذا دخل من الكوة ثم سد ذلك
دفعة فتلك الاجزاء النورانية اما ان تبقى او لا تبقى وان بقيت فاما ان تبقى في البيت او يخرج فان قيل انها خرجت
عن الكوة قبل انسدادها فهو محال وان قيل انها عدمت فهو ايضا باطل فكيف يمكن بان يحكم بان جسما لما تخلل من
جسمين عدم احدهما فاذا هي باقية في البيت ولا شك في زوال نورها عنها وهذا هو الذي قلنا من ان مقابلة المستنير
سبب لحدوث تلك الكيفية فاذا ثبت ذلك في بعض الاجسام فكذلك في الكل الرابع ان الشمس اذا طلعت من
الافق يستنير وجه الارض كله دفعة ومن التخليل ان تنتقل تلك الاجزاء من الفلك الرابع الى وجه الارض في
تلك اللحظة اللطيفة لا سيما والخرق على الافلاك محال واحتج المخالف بان الشعاع متحرك وكل متحرك جسم فالشعاع
جسم بيان الصغرى من ثلثة اوجه اما اولا فان الشعاع منحدر من عند الشمس او النار والمنحدر متحرك واما ثانيا
فلانه يتحرك بحركة المضيء اما ثالثا فلان الشعاع قد ينعكس عما يلقاه الى غيره والانعكاس حركة والجواب اما قولهم
الشعاع منحدر من عند الشمس فهو باطل الا لرائيناه في وسط المسافة بل الشعاع يحدث في المقابل القابل دفعة ولما

كان حدوثه من شيء عال توهم انه ينزل توهم الشعاع ينقل ومقول الظل ينقل مع انه ليس بجسم بل الحق ما قلنا
من انه كيفية حادثة في المقابل عنده وال المحاذاة عنه الى مقابل اخر يبطل النور عنه ويحدث في ذلك الآخر وكذا
القول في الانعكاس عن المتوسط شرط لان يحدث الشعاع من المضيء في ذلك الجسم **الفصل الثالث في حقيقة النور**
المعترفون بانه كيفية اختلفوا فمنهم من زعم انه عبارة عن ظهور اللون فقط وزعموا ان الظهور المطلق هو الضوء
والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بين الامرين هو الظل وتختلف مراتبه بحسب مراتب القرب والبعد عن
الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من مراتب الخفاء ثم شاهد فيما بين ذلك ما هو اكثر ظهورا من الاقل ظن ان هناك
بريقا وشعاعا وليس الامر كذلك بل ذلك بسبب ضعف الحس والدليل عليه ان ظهور الاشياء واللامعة بالليل
اقل من ظهور السواج وظهور السراج اقل من ظهور القمر وهو اقل ظهورا من الشمس فالحس اذا صار ضعيفا في الظلمة
هو كان لذلك اللوامع قدر من الظهور ليس لغيرها ظن ذلك الظهور كيفية زائدة ثم اذا تقوى البصر بنور السراج
ونظر الى تلك الاشياء لم ير لها لمعانا لزوال ضعف الحس كذلك لمعان السراج يذهب عنه ضوء القمر ولمعان
القمر يذهب عند النور الذي يكون في البيوت المستنيرة نهارا عن الشمس ومع ذلك فالناس يرون الظهور
القمر لمعانا ولا يرون للنور الذي يكون في البيوت المستنيرة لمعانا والسبب فيه ما ذكرناه ولا يقال نحن ندرك
التفرقة بين اللون المستنير واللون المظلم فانا نقول ذلك بسبب ان احدهما ظاهر والآخر خفي لا بسبب كيفية اخرى
ثم من هؤلاء من بالغ حتى قال ضوء الشمس ليس الا الظهور التام لكونها ذلك يبهر البصر فحينئذ تخفى الالوان
بعجز البصر للخفاية في نفسه كما انا نحس بالليل لمعان اللوامع ولا نحس بالوانها لان الحس الضعيف في الليل يبهره
ظهور تلك الالوان فلا جرم لا يحس بها ثم اذا تقوى في النهار بنور الشمس لم يصر مغلوبا لظهور تلك الالوان
فلا جرم يحس بها هذا تقرير مذهبهم ونحن نقول لسنا ننكر ان يكون لما قالوه تاثير في اختلاف احوال الادراكات في
قوتها وضعفها بحسب اختلاف حال الحس في قوته وضعفه ولكن ندعي مع ذلك ان الضوء كيفية وجودية زائدة على
ذات الالوان ويدل عليه امور حجة الاول ان ظهور اللون اشارة الى تجدد امر فذلك الامر اما ان يكون هو اللون
او صفة نسبية والاول باطل لانه لا تخلو اما ان يجعل النور عبارة عن تجدد اللون او عن اللون المتجدد والاول
يقتضي ان لا يكون الشيء مستنيرا الا في آن تجدده والثاني يوجب ان يكون الضوء هو نفس اللون فلا يبقى لقولهم
الضوء هو ظهور اللون معنى وان جعلوا الضوء كيفية ثبوتية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور فذلك نزاع لفظي
وان زعموا ان ذلك الظهور تجدد حالة نسبية فهذا باطل لان الضوء امر غير نسبي فلا يمكن تفسيره بالحالة النسبية
الثاني ان البياض قد يكون مضيئا ومشرقا وكذلك السواد فاذا الضوء ثابت لهما جميعا فلو كان كل واحد منهما مضيئا
نفس ذاته لزم ان يكون الضوء بعضه مضادا للبعض وذلك محال لان الضوء لا يقابله الا الظلمة الثالث ان اللو

وجد

توجد من غير الضوء فان السواد قد لا يكون مضيئا وكذلك سائر الالوان وكذلك الضوء يوجد بدون اللون
مثل الماء والبلور اذا كانا في ظلمة ووقع الضوء عليه وحده فانه حينئذ يرى ضوء فذلك ضوء وليس بلون
واذا وجد كل واحد منهما دون الآخر فهما متغايران الرابع وهو انا نفرض الكلام في بعض الالوان
المتوسطة بين السواد والبياض وليكن ذلك هو الحمرة فنقول اما ان يسلموا ان لها حقيقة مخصوصة او يزعموا انها
عبارة عن اختلاط ظهورات بياضية بخفاءات سوادية فان ذهبوا الى الثاني فنقول الجسم الاحمر اذا انعكس الضوء عنه
الى جسم اخر صار ذلك الجسم احمر فلا يخلو اما ان ينعكس الظهور عن الاجزاء الظاهرة والخفاء عن الاجزاء الخفية واما ان ينعكس
الظهور عن الاجزاء الظاهرة ولا ينعكس الخفاء عن الخفية والاول باطل لان الاجزاء الخفية لا تفيد الخفاء للمقابل لان الخفاء
لو كان له فعل لم يؤثر في المقابل والثاني باطل لان الظاهرة لو فعلت اظهار ما يقابلها لما هو الاظهار هو التبيين
فكان يجب ان تزيد ابيضاض المنعكس اليه لا ان يحمر واما ان اعترفوا بكون الحمرة لونا حقيقيا في نفسه
وزعموا انها اذا ظهرت فعلت فيما يقابلها مثل نفسها فنقول اذا كانت قليلة الظهور افادت للمقابل
مجرد الضوء ولا يخفى لون القابل فاذا قويت في الظهور اخفت اللون القابل فلو لم يكن هناك الا اللون وحده
لكان يفعل عند الضعف لونا ضعيفا مثل نفسه وعند اشتداده يفعل لونا قويا مثل نفسه وليس كذلك فانه
يفيد اولا ظهور لون المقابل اظهارا شديدا ثم اذا اخذ في ابطال لون المقابل واخفائه ويفيد لونا آخر مثل
نفسه فيكون احد الفعلين لا محالة عن شيء غير ما عنه الآخر فيكون مستند الاضاءة هو الذي لو كان
الجسم بلا لون له ضوء لكان يفعل ذلك مثل البلورة المضيئة والفعل الآخر يكون من لونه اذا اشتد ظهوره
بسبب هذا الضوء حتى صار متعديا الى القابل الخامس ان المضيء اللون تارة ينعكس منه الضوء وحده الى
غيره وتارة ينعكس منه الضوء واللون وذلك اذا كان قويا فيهما جميعا حتى يحمر المنعكس اليه فلو كان الضوء
ظهور اللون لاستحال ان يفيد لغيره بريقا ساذجا فان قيل هذا البريق عبارة عن اظهار لون ذلك
المقابل فنقول فلماذا اذا اشتد لون الجسم المنعكس منه ضوء اخفى لون المنعكس اليه وابطله واعطاه
لون نفسه **الفصل الرابع في الفرق بين الضوء والنور والشعاع والبريق** اعلم ان الاجسام الملونة
اذا صارت ظاهرة بالفعل مستنيرة فان ذلك الظهور كيفية ثابتة فيها منبسط عليها من غير ان يقال
انها سواد او بياض او حمرة او صفرة والاخر اللمعان الذي يترقرق على الاجسام ويستر لونها وكأنه شيء
يفيض منها وكل واحد من القسمين اما ان يكون له من ذاته او من غيره فالظهور الذي للشيء من ذاته كما
للشمس يسمى شعاعا والذي يكون للشيء من غيره كالمرآة يسمى بريقا **الفصل الخامس في حد الضوء** حده انه

كيفية هي كمال نبايتها للشفاف من حيث هو شفاف والاول ان يقال انها الكيفية التي لا يتوقف الابصار
بها على الابصار بشيء آخر وذلك لان الشيء اما ان لا يتوقف صحة كونه مرئيا على اعتبار الغير او يتوقف والذي
لا يتوقف هو الضوء والذي يتوقف هو اللون فانه لا يصح رويته الا بعد ضرورة مستنيرا وكل ما صح رويته
الا بعد ضرورة مستنيرا او كل ما صح رويته فانه يمنع عن روية ما وراءه لان النفس العين اذا ابصرت
في وجه شيئا استحال ان تبصر في تلك الحال في تلك الجهة شيئا آخر ولما كان ابصاره للمتوسط يجب ان
يقع اولا لاجرم صار ذلك مانعا من ابصار ما وراءه فيثبت ان اللون يمنع من ابصار ما وراءه والضوء
ايضا كذلك بدليل توقع المظل من المصباح عن المصباح وذلك لاجل ان احدهما يمنع ان يفعل الثاني
في القابل كذلك الانسان لا يرى ما يتوسط بينه وبين ذلك الشيء فيظهر مما قلنا ان الشفاف يجب ان لا يكون
مبصرا **الفصل السادس في ان اللون انما يحدث بالفعل عند حصول الضوء** الالوان غير موجودة بالفعل في
الاجسام كونها مظلمة والدليل عليه انا لا نراها في الظلمة فاما ان يكون ذلك لعدمها او لاجل ان الهوا
المظلم عائق عن الابصار والثاني باطل فان الهوا نفسه غير مظلم وهو غير مانع من الابصار فانك اذا كنت
في غار وفيه هوا كله على الصفة التي ظننتها انت مظلما فاذا صار المرئي مستنيرا رايته ولا يمنعك الهوا
الواقف بينك وبينه فيثبت انه ليس في ذلك الهوا ما يمنع الابصار ولقايل ان يقول لا شك ان اللون له
ماهية في نفسه ولذا ان يصح ان يكون مرئيا فلم لا يجوز ان يكون المتوقف على وجود الضوء هو هذا الحكم وهو
كونه مرئيا لا حصول تلك الماهية فان قيل اللون هو الكيفية التي يمكن رويتها فالامر الموجود في الظلمة اذا لم
يمكن رويته لم يكن لونا نعم الجسم عند ما يكون مظلما له استعداد ان يحصل له اللون المبصر عند صيرورته مضيئا
فنقول استعداد الجسم لان يكون له لون معين امر وجوده وذلك اللون امر آخر وكون ذلك اللون بحيث يصح ان
يرى امر ثالث فلم لا يجوز ان يكون المتوقف على وجود الضوء هذا الحكم لا اصل وجود اللون فيثبت ان الذي عول
الشيخ عليه في مخالفة هذا المشهور ليس بقوي **الفصل السابع في تحديد الالوان المتوسط** لما عرفت ان
السواد والبياض كيفيتان حقيقيتان وان الضوء كيفية حقيقية زايدة عليهما فنقول البياض والسواد
اذا اختلطا وحدهما حصلت الغبرة وان خالط السواد ضوء وكان مثل الغمامة التي تشرق عليها الشمس ومثل
الدخان الاسود وتخالطه النار فان كان السواد غالبا حصلت الحمرة وان اشتدت الغلبة حصلت العتمة
واما ان غلب الضوء حصلت الصفرة ان خالطها سواد ومشرق حصلت الخضرة ثم الخضرة ان انضم اليها سواد
آخر حصلت الكراثية الشديدة وان انضم اليها بياض حصلت الزنجارية ثم الكراثية ان اختلط بها سواد وقليل حمرة

حصلت النيلية ثم النيلية ان اختلط بها حمرة كانت ارجوانية وعلى هذا فقس **الفصل الثامن في ان الظلمة**
امر عدمي لانا اذا اغمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة وكما انا عند التغميض لا ندرك شيئا
فكذلك اذا فتحناها في الظلمة موجب ان لا ندرك كيفية من الجسم المظلم ولانا لو قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انتفاء
صفة اخرى اليه لم يكن حياله الا هذه الظلمة ومتى كان كذلك لم يكن الظلمة امرا وجوديا **الفصل التاسع**
في انه هل يتوقف ابصار بعض الاجسام على الظلمة ام لا قيل ان الجسم اما ان يرى بكيفية في غيره او بكيفية
فيه فالاول هو الشفاف والثاني لا يخلو اما ان يكون ابصاره متوقفا على شرط او لا يكون فان كان مرئيا
لذاته فهو المضيء وان كانت صيرورته مرئيا تتوقف على شرط آخر فذلك الشرط قد يكون الظلمة كالاشياء
التي تلمع بالليل قال الشيخ لا يمكن ان يكون الظلمة شرطا لصيرورة اللوامع مبصرة وذلك ان المضيء
سواء كان لا يرى في الظلمة واما الشمس فانما لا يمكننا ان نراها في الظلمة لانها متى طلعت لم يبق الظلمة واما
الكواكب اللوامع فانما ترى في الظلمة دون النهار لان ضوء الشمس غالب على ضوءها واذا انفعل الحس عن
الضوء القوي لاجرم لا ينفعل عن الضعيف واما في الليل فليس هناك ضوء غالب على ضوءها فلاجرم ترى فالجملة
فضيرورتها مرتبة ليس يتوقف ذلك على الظلمة بل لان الحس في الليل لم ينفعل عن المحسوس القوي امكنه
ادراك الضعيف وبالنهار صار بالعكس من ذلك فهذا كما ان البها الذي في الجو من غبش يمكن ان يرى
الضوء مع ذلك فلا يرى بسبب ان يصير الانسان اذا كان مشغولا بضوء الشمس وهو محسوس قوي لاجرم
لا يقدر على ادراكها فاما عند ما يكون في البيت لا منفعلا عن الضوء القوي لاجرم يمكنه ادراكها فظهر ان الظلمة
ليس شرطا في هذا الباب **الباب الرابع في المسموعات** وفيه فصول ستة **الفصل الاول في سبب الصوت**
سببه القريب تموج الهوا ولا يعني بالتموج حركة انتقال من هوا واحد بعينه بل حالة شبيهة بتموج الماء فانه يحدث
بالتدارك بصدم بعد صدم مع سكون قبل سكون وسبب التموج اما امساس عنيف هو القرع وتفريق عنيف
وهو القلع وانما اعتبرنا العنيف فيهما لانك لو قرعت جسما كالصوف بقرع لين جدا لم تحس صوتا ولو شققت
شيئا يسيرا يسيرا او كان الشيء المشقوق لا صلابة فيه لم يكن للقلع صوت ثم من المعلوم ان تموج الهوا لازم من
كلا السببين لان القارع للهوا يحوجه الى ان ينقلب من المسافة التي يسلكها القارع الى جنبتيها
بعنف شديد وكذلك القالع وفي الامرين جميعا يلزم المتباعد من الهوا ان ينقاد للتشكل والموج
الواقعين هناك وان كان القرع اشد انتسابا الى ما من القلع **الفصل الثاني في ابطال مذهب من جعل الصوت**

التموج او نفس القلع و القرع اشتبه على بعضهم الصوت بسببه فمنهم من اعتقد انه نفس التموج الذي هو
السبب القريب للصوت ومنهم من اعتقد انه نفس القرع و القلع اللذين جعلناهما سببا بعيدا له ويدل
على بطلان المذهبين وجهان الاول ان التموج محسوس باللمس لان الصوت الشديد ربما ضرب الصماخ
فافسده والقلع والقرع يحسان بالبصر بتوسط اللون ولا شي من الاصوات يحس باللمس والبصر فليس التموج
والقلع والقرع بصوت الثاني ان الشي قد يعلم منه انه متموج او قرع او قلع ويجهل كونه صوتا وقد يعلم
الصوت عندما تكون الامور الثلاثة مجهولة فتلك الامور الثلثة مغايرة للصوت الفصل الثالث
في اثبات الصوت في الخارج لمعتقد ان يعتقد ان الصوت لا وجود له في الخارج وانما يحدث في الحس عند ملامسة
الهواء المتموج وهذا باطل لانا كما ادركنا الصوت ادركنا مع ذلك جهته ومعلوم ان الجهة لا يبقى منها
اثر في المتموج عند بلوغه الى الصماخ فكان يجب ان لا ندرك من الاصوات جهاتها لانها من حيث
انها دخلت بحركتها تجويف الصماخ فيدركها الصماخ هناك ولا تميز بين الجهات كما ان اليد تلمس ما تلقاه
ولا تشعر به الا حيث تلمسه ولا تفرق من وروده من اليمين ومن اليسار لان اليد لا تدرك الملموس حين
ما كان في اول المسافة بل حين ما ينتهي اليه ولما كان التميز بين الجهات حاصلا وكذلك التميز بين
القريب والبعيد من الاصوات حاصل علمنا انا ندرك الاصوات الخارجية حيث هي لا يمكننا
ان ندركها حيث هي الا وهي موجودة خارج الصماخ فان قيل انما ندرك الجهة لان الهواء القارع انما
توجه من تلك الجهة وانما يميز بين القريب والبعيد لان الاثر الحادث عن القرع القريب اقوى وعن
البعيد اضعف فنقول اما الاول فباطل لان المصوت قد يكون على اليمين من السامع وهو يسد الاذن
الذي يليه ويسمع الصوت بالاذن اليسرى ومع ذلك يحصل له الشعور بكون الصوت على اليمين ومعلوم
انه لا يحصل التموج الى الاذن الايسر الا بعد ان ينعطف عن اليمين فبطل ما قالوه واما الثاني فهو باطل
ايضا والا لكنا لا ندرك الفرق بين البعيد القوي والقريب الضعيف ولكنا اذا سمعنا صوتين متساويين
في البعد مختلفين في القوة والضعف وجب ان نظن ان احدهما قريب والآخر بعيد وبالجملة كان يجب ان
يشتبه علينا القوة والضعف بالقرب والبعد ولما لم يكن كذلك بطل ما قالوه واما السبب في ادراك الجهة
فسنذكره في باب السمع من ابواب النفس الفصل الرابع في حقيقة القرع اعلم انه لا بد في القرع من حركتين
قبله ومن حركة بعده فالحركة التي قبله قد تكون من احد الجسمين وهو الصاير الى الثاني وقد تكون من كليهما

ولابد من قيام كل واحد منهما او احدهما في وجه الآخر فيما محسوسا فانه ان اندفع احدهما كالحسن
بل في زمان لا يحس لم يكن صوت ثم ليس من شرط ذلك القيام ان يكون القائم صلبا فقد يكون
في غاية الرطوبة لكن اذا حمل عليه بالقوة وكلف الهواء ان ينفذ فيه وتحرقه خرقا كثيرا في زمان قصير
مع انه لا يكون ذلك الجسم ممكنا لذلك النفوذ والخرق بسهوله فحينئذ يقوم في وجه ذلك النافذ وقتا من
ذلك المقاومة مقام الصلابة ومثاله ادراك السوط في الماء ربما يفوت ما تدركه بمكنك اذا شقه شقا من حيث
لا يلزمك فيه مؤونة وان استعجلت استعصى وقاوم والهواء ايضا كذلك بل قد يجوز ان يصير الهواء
اجزاؤه جزء منه فارغ كالريح وجزء متقاوم وجزء منضغط فيما بينهما على هيئة من التموج فظهر انه
ليست الصلابة والتكاثف علة اليه لاحداث هذا التموج وانهما اذا احدثا الصوت فانما يحدثانه بسبب
حصول المقاومة فالعلة الاولية هي المقاومة واعلم ان القارع والمقروع كلاهما فاعلان للصوت
ولكن اولاهما به اصلبهما واشدهما مقاومة واما الحركة التي بعد القرع فهي اضطراب الهواء الى ان ينقلب
من المسافة التي يسلكها القارع الى جنبتها بعنف شديد ثم يلزم المتباعد من الهواء ان ينعاد للتشكل
والموج الواقعين هناك على هيئاته الفصل الخامس في سبب ثقل الصوت وحدته سبب الحدة صلابة
المقروع وملاسته في بعض الاجسام وقصره وشدة الحزافة في بعضها وضيق منفذ الهواء وقربه
من المنفخ في بعضها فيحدث عن هذه الاسباب تلزز وقوة وملاسة سطح وتراص اجزاء من الهواء
المتموج فيتادى على هذه الصورة الى السمع وسبب الثقل اضداد هذه وكل واحد من هذه الاسباب
محتملة للزيادة والنقصان فان زادت الاسباب زادت المسببات على تناسب واحد وبالعكس
فيكون نسبة الطويلين الى الطول كنسبة النغمة الى النغمة في الحدة والثقل فيكون مثلا نغمة نصف
الطول ضعف نغمة الكل في الثقل الفصل السادس في الصدا ان الهواء اذا تموج وقاوم ذلك
التموج شي من الاشيا كجبل او جدار بحيث يرد ذلك التموج ويصرفه الى خلف ويكون شكله شكل الاول
وعلى هيئته كما يلزم الكرة المرمي بها الى الحايط ان ينطفر الهواء الى التموج فيما بينهما وان يرجع القهقرى
فحينئذ يحدث من ذلك صوت هو الصدا واعلم ان هاهنا بحثا وهو ان الهواء المتموج المتوجه الى
ما يقاومه لا بد وان يتموج هواء آخر بينه وبين ذلك المقاوم فهذا الصدا يحدث من تموج هذا الهواء
ومن تموج الهواء الاول عند رجوعه فيشبه ان يكون الاول هو الحق وكذلك يكون على هيئته وصفته وشبهه

ان يكون لكل صوت صدا ولكن لا يسمع اما لاجل ان المسافة اذا كانت قريبة من الصوت لم تسمع في زمانين متباينين بحيث يقوى الحس على تباينهما بخلاف ما اذا كان العاكسين بعيدا فان الحس حينئذ يقوى على ادراك التباين واما ان كان العاكس صلبا املس فهو كنوا اثر الانعكاس منه بسبب قوة النبوة ويبقى زمانا كثيرا كما في الحمامات والقبابات وهذا هو السبب في ان يكون صوت المغني في الصحرا اضعف وتحت السقف اقوى لتضاعفه بالصدا المحسوس معه في زمان كالواحد **الباب الثاني في الكيفية الذوقية والمشمومة وبيان عرضية هذه الاجناس** الاجناس وفيه ثلث فصول **الفصل الاول في الطعوم** الاجسام اما ان تكون عديمة الطعم واما ان يكون لها طعم فالذي يكون عديم الطعم هو التفه المسيخ وهو على قسمين اما ان يكون عادما للطعم حقيقة واما عادما له بحسب الحس فقط وهو الذي في نفسه طعم الا انه لشدة تكاثفه لا يتحلل منه شي يخالط اللسان فيدركه ثم اذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احس طعمه مثل النحاس والحديد فان اللسان لا يدرك منهما طعما لانه لا يتحلل من جرمهما شي يصير الى الرطوبة المبثوثة في اللسان التي هي واسطة في جنس الذوق ولو احتيل في تصديتها اجزاء صغارا لظهر لها طعم قوي واما ان كان فيها شي من الطعوم ثمانية الحرافة والملوحة والمرارة والدسومة والحلاوة والعفوصة والقبض والحموضة وذلك لان الجوهر الحامل للطعم اما ان يكون لطيفا او كثيفا او معتدلا والفاعل في الثلاثة اما الحرارة او البرودة او قوة معتدلة بينهما فالحار ان فعل في الكثيف حدثت المرارة وان حدثت الحرافة وان فعل في المعتدل حدثت الملوحة والبارد ان فعل في الكثيف حدثت العفوصة وان فعل في اللطيف حدثت الحموضة وان فعل في المعتدل حدث القبض والمعتدل ان فعل في اللطيف حدثت الدسومة وان فعل في الكثيف حدثت الحلاوة وان فعل في المعتدل حدث التفه فالحرافة اسخن الطعوم ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم المالح لانه مر مكسور برطوبة باردة لان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمة اجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فانها ان كثرت امرت ومن هذا تتولد الاملاح وملح المياه وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة وغيره ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك بنفسه فينعقد ومما يدل على ان المالح دون المر في السخونة ان البورق والملح المر اسخن من الملح الماكول والعفص ابرد ثم القابض ثم الحامض وكذلك تكون الفواكه التي تحلو تكون فيها اولا عفوصة شديدة

التبريد

التبريد فاذا اعتدلت قليلا انتحلت السمن المنضج مالت الى الحموضة مثل الحصرم وفيما بين ذلك يكون الى قبض يسير ليس بعفوصة ثم ينتقل الى الحلاوة اذا علمت فيها الحرارة المنضجة وقد ينتقل من العفوصة الى الحلاوة من غير ان تحمض لكن الحامض وان كان اقل بردا من العفص فهو في الاكثر اكثر تبريدا منه للطافته ونفوذه في الظاهر والباطن والعفص والقابض متقاربان في الطعم لكن القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص يقبض الظاهر والباطن وقد يجتمع طعمان في جرم واحد مثل اجتماع المرارة والملوحة في السبخة تسمى الزعوقة ومثل اجتماع الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ ومثل اجتماع الحرافة والقبض في الباذنجان ومثل اجتماع المرارة والتفه في الهندبا ويشبه ان يكون هذه الطعوم انما تكثرت بسبب انها منها يحدث ذوقا يحدث بعضها لمسا فيتركب من الكيفية اللمسية والطعمية ومن التاثير اللمسي شي لا يتميز في الحس فيصير ذلك الواحد كطعم واحد متميز فانه يشبه ان يكون طعم من الطعوم المتوسط بين الاطراف يصحبه تفريق واسخان فيسمى جملة ذلك حرافة واخر يصحبه طعم وتفريق من غير اسخان وهو الحموضة واخر يصحبه مع الطعم تكثيف وتجفيف وهو العفوصة وعلى هذا فقس هذا ما يلحق من احكام الطعوم الجملية واما سائر الابحاث التي فيها فقد استوفيناها في الطب **الفصل الثاني في الروائح** انه ليس للروائح عندنا اسما الا من جهتين احدهما من جهة الموافقة والمخالفة بان يقال طيبة ومنتنة كما لو قيل للطعم انه طيب وغير طيب من غير تصور فصل وثانيهما ان يشتق لها من مشاكلتها للطعم اسم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة كان الريح التي اعتيد مقارنتها للطعوم تنسب اليها ويعرف فهذا جملة الكلام في الكيفيات المحسوسة بالحواس الخمس واما لمية الاحساس بها فسياتي في القسم الثاني من هذا الفن وهو الكلام في الكيفيات النفسانية واذا قد بنينا على شرح اقسامها فلنبين عرضيتها **الفصل الثالث في بيان ان هذه الكيفيات المحسوسة اعراض لا جواهر** من الناس من زعم ان الكيفيات المحسوسة جواهر تخالط الاجسام فاللون جوهر والحرارة جوهر وكذلك سائر الامور المذكورة والدليل على عرضيتها انها لو كانت

هو امر فاما ان يكون اجساما او اما ان لا يكون اجساما فان كانت اجساما فيكون طول وعرض وعمق هو لون ومعنى انه طول وعرض وعمق ليس معنى انه لون وقد يزول اللون ويبقى ذلك الطول والعرض والعمق بعينه فاما ان يكون قد كان اللون طول وعرض وعمق غير هذا ويكون لم يكن الا هذا فان كان اللون مقدارا غير هذا فقد دخل بعد في بعد وقد بينا فساد هذا وان كان اللون ليس له بعد غير هذا فليس لذات اللون اذا مقدار بل يتقدر بما يخالطه واما ان فرضت غير جسمانية فاما ان يكون بحيث يجتمع من تركيبها اجسام او لا يجتمع من تركيبها اجسام فيكون ما لا قدر له يجتمع منه ما له قدر وذلك باطل واما ان لم يكن للاجسام فاما ان يكون بحيث يصح ان تفارق الجسم الذي هو فيه او لا يصح فان صح فلا يخلو اما ان يصح ان لا تبقى في جسم اصلا او لا يصح فان صح ان يوجد لا في جسم فصلا يخلو اما ان يكون مشارا اليه او لا يكون مشارا اليه فان كانت مشارا اليه كان في جسم اما اولا فلان الخلا محال فيستحيل ان يوجد اللون في جهة ولا يكون فيها جسم واما ثانيا فلان الوضع والمعين انما تستحقه المادة المعينة كما ثبت فيمتنع ان لا يكون في مادة واما ان لم يكن مشارا اليه فحينئذ لا يكون محسوسا فلا يكون هو البياض الذي كلامنا فيه فانا انما نطلق البياض على اللون الذي من شانه ان يفعل تفريقا في البصر فما ليس كذلك لا يكون بياضا واما ان استحال ان يوجد لا في جسم اصلا فحينئذ كان محتاجا الى المحل الذاتية وقد عرفت فيما مضى ان المحتاج الى المحل يمتنع انتقاله عنه فثبت ان هذه الكيفيات امور موجودة في الاجسام لا جزء منها والاجسام غير متقومة بها ويمتنع مفارقة هذه الكيفيات عن تلك الاجسام ولا معنى للعرض الا ذلك ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون هذه الكيفيات اجساما قولكم مفهوم الطول والعرض والعمق غير مفهوم اللون قلنا مسلم ولكن هذه الابعاد ليست نفس الجسم حتى يلزم من كونها مغايرة اللون كون الجسم مغايرا للون بل هذه الابعاد اعراض من باب الكم واما الجسم فهو الامر الذي يصح ان يفرض فيه هذه الابعاد

فلم لا يجوز ان يكون ذلك الامر هو نفس اللون فان قالوا الجسمية عبارة عن قبول هذه الابعاد والمفهوم من قبول هذه الابعاد غير المفهوم من اللون فنقول ليست الجسمية عبارة عن نفس هذه القابلية لان القابلية امر نسبي اضافي والصورة الجسمية ليست مجرد نسبة واضافة بل الصورة الجسمية ماهية يلزمها قابلية هذه الابعاد فلم لا يجوز ان يكون تلك الماهية هي نفس اللون فالحاصل ان كلامهم في هذا الموضع انما يمشي اذا جعلوا ماهية الجسم نفس الطول والعرض والعمق وهم لا يقولون بذلك ومتى جعلوا ماهية الجسم الامر الذي يلزمه هذه القابلية لم يمكنهم ان يثبتوا كون تلك الماهية مغايرة في المفهوم لمفهوم كونه لونا ثم ان سلمنا ان اللون ليس جوهرا جسمانيا فلم لا يجوز ان يكون جزء الجسم قوله يستحيل ان يتألف الجسم من اجزاء بالا قدر له فنقول الهيولى والصورة ليس لواحد منهما في خاصة ذاته انه مقدار مع ان الجسم مركب منهما فلم لا يجوز ان يكون اللون عديم المقدار في ذاته وان كان جزء الجسم ونحن نحرر الدليل المذكور ولا على وجه فنقول اذا رأينا جسما اسود فاما ان يكون السواد نفس الجسمية او جزءها او داخلا فيها او امرا خارجا عنها وباطل ان يكون السواد هو نفس الجسمية اما اولا فلان مفهوم الجسمية امر مشترك بين الجسم الابيض والجسم الاسود لان الجسم الابيض والجسم الاسود مشتركان في مفهوم الجسمية ومتباينان في مفهوم الاسودية والابيضية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالجسمية مغايرة الاسودية والابيضية واما ثانيا فلان الجسم يصح وصفه بالاسودية والابيضية ونفس الاسودية لا يصح وصفها بالاسودية ولا بالابيضية واما ثالثا فلان السواد له ضد وهو البياض والجسم لا ضد له اصلا وباطل ان يكون السواد جزءا من الجسمية لوجهين اما اولا فلانه لو كان جزء الجسمية المشتركة وجزء المشترك مشترك لزم ان يكون السواد مشتركا واما ثانيا فلانه ليس جعل السواد جزءا اولى من جعل البياض جزءا له فيلزم او جعلهما مجموعهما جزئين للجسم فيكون كل جسم ابيض اسود معا وذلك محال او اخراجهما جميعا عن جزء الجسم وهو المطلوب فثبت ان السواد امر مغاير للجسم خارج عن مفهومه فلا يخلو اما ان يصح وجوده مفارقا عن الجسم او لا يصح

ومحال ان يوجد مفارقا عن الجسم لوجهان اما اولا فلانه ليس في العالم حيز خال حتى يوجد ذلك
اللون فيه واما ثانيا فلانه لو وجدت الجهة الفارغة وفرضنا حصول السواد فيها كان لذلك
السواد امتداد في تلك الجهة ومفهوم الامتداد مغاير لمفهوم السوادية فيكون مع ذلك
السواد مقدار والمقدار على ما ثبت انما يوجد في المادة فذلك السواد موجود في المادة واما
ان فرض غير مشار اليه فتلك الحقيقة التي كان يمكننا ان نشير اليها بالحس ما بقيت بل الباقي شي اخر
وليس كلامنا فيه فان وقوع اسم السواد عليه وعلى هذا المشار اليه باشتراك الاسم فثبت ان السواد
امر مقارن للجسم خارج عن ماهيته ممتنع المفارقة عنه ولا شك انه غير مقوم له فان الجسم اذا كان
اسود ثم ابيض فان حقيقته وحده لا تختلف فعلمنا ان السواد موصوف بجميع صفات الاعراض
فيكون عرضا وقد تم بهذا الفصل الكلام في الكيفيات المحسوسة القسم الثاني في القوة واللاقوة وفيه
فصول الفصل الاول في انواعه في المشهور ثلثة الاول استعداد شديد على ان ينفعل كا
لممراضية واللين وهذا يسمى باللاقوة والثاني استعداد شديد على ان لا ينفعل كالمصاحة و
الصلابة والثالث استعداد شديد على ان يفعل كالمصارعية وهذان القسمان قسمان للقوة
واعلم انا اذا قسمنا الكيفية الى اربعة انواع واردنا ادخال هذه الاقسام الثلثة تحت
نوع واحد فلا بد وان نذكر معنى محصلا مشتركا بين هذه الاقسام الثلثة يمكن ان نجعله
نوعا للكيف وجنسا لهذه الاقسام فان اردنا ان نذكر معنى يندرج تحته الاقسام الثلثة
قلنا انه استعداد جسماني كامل نحو امر من خارج او قلنا انه المبدأ الجسماني الذي به يتم حدوث
امر حادث على ان حدوثه مترجح به وكانت هذه العبارة اولى من الاولى لان الاستعداد
من باب المضاف اذ لا يكون استعداد الا لشي مستعد له فكيف يكون له نوعا للكيف
وهذا الرسم متناول للاقسام الثلثة فان الفاعل والمنفعل مشتركان في ان حدوث الحادث
ان ما يتم بهما ثم ان القوة على الانفعال يترجح بها حدوث ذلك الانفعال والقوة
على المقاومة يترجح بها حدوث المقاومة والقوة على الفعل يترجح بها حدوث الفعل والاقسام
الثلثة مشتركة في كونها مبادي جسمانية لحدوث حوادث مترجحة بها ثم اعلم انه لا خلاف
في ان القوة على الانفعال والقوة على المقاومة داخلتان تحت هذا النوع فاما ان القوة

على الفعل

على الفعل هل هي داخلة تحت هذا النوع فالمشهور انها منه والشيخ يخرجها منه وهو الحق
فاذا اردنا ان نذكر امرا مشتركا بين القوة على الانفعال والقوة على اللاانفعال بحيث لا يدخل
في ذلك المشترك القوة على الفعل قلنا انه الذي يترجح به القابل في احد جانبي قبوله ولا
قبوله فلنبين اولا ان القوة على الفعل هل يمكن دخولها تحت هذا النوع ام لا ثم لنتكلم في
القسمين الاخرين الفصل الثاني في ان القوة على المصارعة غير داخلة تحت هذا النوع
اعتقد المتقدمون على ان القوة على تلك الافعال وهذان الامران من باب
الحال والملكة على ما ستعرف فلا يمكن ادخال واحد منها تحت هذا النوع لاستحالة دخول
الحقيقة الواحدة تحت جنسين الثالث كون الاعضاء وكون الاغ في خلقتها الطبيعية بحيث
يعسر عطفها وثقلها وهو في التحقيق عبارة عن القوة على المقاومة والانفعال وهو احد
القسمين المذكورين فان قيل القدرة على تلك الافعال لها اعتبار من حيث انها
قدرة واعتبار اخر من حيث انها قدرة شديدة او من حيث انها فاعلة بسهولة فهي
من حيث انها قدرة فهي من الحال والملكة ومن انها شديدة او فاعلة بسهولة فهي
من هذا النوع فنقول الذي فيه قوة ان يصرع اشد فيه قوة الصرع حاصلة لكنها ضعيفة
الذي فيه قوة الصرع فيه قوة الانصراع حاصلة لكنها ضعيفة ففي كل واحد منها قوة الامرين
حاصلة ولكنها في احدهما اقوى وفي الاخر اضعف فهذا الاختلاف اما ان يكون في الماهية او في العوارض
فان كان في الماهية وجب ان لا تكون شدة القوة خارجة عن ذات القوة فان الشي لا يختلف باختلاف ما
ينضم اليه من الخارج واذا لم تكن الشدة موجودا اخر بل القوة القوية موجود واحد وهو مباينة الوحدانية
في النوع للقوة الضعيفة فاذا كانت تلك الحقيقة واحدة في احد الجنسين امتنع دخولها في الجنس الاخر واما ان كان
اختلاف بينهما بالعوارض فذلك باطل ومع بطلانه يفيد المقصود واما وجه بطلانه فلانه يلزم ان يكون قوة واحدة
باقية ويعرض لها الشدة كالقوة اخرى انضافت اليها بل كيفية غير القوة تقارب والقوة فيصير بها اشد تاثيرا
وفاعليه وهذا محال واما بيان انه مع بطلانه يفيد المقصود فلان القوة القوية اذا كانت من نوع القوة الضعيفة
والقوة الضعيفة غير داخلة في هذا القسم من الكيفية فالقوة القوية ايضا غير داخلة فان مثل الشي اذا لم يكن تحت
جنس لم يكن الشي ايضا تحت ذلك الجنس ومما يستدل به ايضا على بطلان مذهبهم ان الحرارة لها قوة شديدة

على الاحراق فلو كانت داخلة في هذا الباب مع دخولها في الجنس المسمى بالانفعاليات والانفعالات لزم تقومها
بجنسين وهو محال فثبت بهذا ان القوة الشديدة غير داخلة في هذا الجنس وبالله التوفيق **الفصل الثالث في**
ان اللين والصلابة هل هما امران وجوديان ام لا قد بينا في باب الكيفيات الملموسة ان الصلابة هي الاستعداد
الطبيعي نحو اللاانفعال واما اللين هو الاستعداد الطبيعي نحو الانفعال فليس احدهما بان يجعل عدما للاخر اولى
من العكس فاذا ليس التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فهما اذا كيفيتان وجوديتان ولكن لقائل ان يقول
ان ذلك الاستعداد الطبيعي يلزمه امور ثلثة واحدة عدمي واثنان وجوديان اما العدمي فهو اللاانفعال واما
الوجوديان فاحدهما المقاومة المحسوسة والثاني بقاء شكله على ما كان عليه وذلك الاستعداد لا يجوز ان يكون
عدميا لانه علة الامرين الوجوديين وعلة الموجود موجود فاذن ذلك الاستعداد امر وجودي والانفعال في
الانغماز كما حققناه عبارة عن حركة في سطح الجسم مقارنة لحدوث شكل مخصوص فيه واستعداده لقبول الحركة
لانه جسم طبيعي واستعداده لقبول ذلك الشكل لانه متكمم واذا كان كونه جسما طبيعيا ذا كم هو العلة لهذه القابلية
استحال ان يكون هناك كيفية اخرى تفيد هذه القابلية لان ما يثبت لذات الشيء لا يكون محتاجا الى شيء اخر واذا
ثبت ان استعداد الانفعال ليس بكيفية زائدة وجب ان يكون الاستعداد نحو اللاانفعال لعلة وجودية اذ يستحيل
ان يكون سببه نفس المادة التي هي علة الاستعداد والانغماز وال وصف عن المادة او ليس الاستعداد للاانفعال
علة وجودية حتى يكون زوالها علة الاستعداد للانفعال فاذا علة الاستعداد للاانفعال امر وجودي فهذه المباحث
تغلب على الظن ان التقابل بين الصلابة واللين تقابل العدم والملكة وبالله التوفيق **القسم الثالث** في الكيفيات
المختصة بذوات الانفس وهي المسماة بالحال والملكة واعلم ان الكيفية النفسانية اذا لم تكن راسخة سميت
حالا واما اذا صارت مستحكمة سميت ملكة فالافتراق بينهما افتراق بالعوارض لا بالفصول بل ولا يختلفان
بهما بالذات فان الشيء في ابتداء تكونه قبل صيرورته مستحكما يسمى حالا فاذا صار هو بعينه مستحكما سمي ملكة فيكون
الشخص الواحد قد كان حالا ثم يصير ملكة كما ان الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا فعلى هذا كل ملكة فقد
كانت حالا اي كانت قبل استحكامها حالا وليس كل حال فانها تصير ملكة فهذا المخصص المفهوم من الحال والملكة
واعلم ان هذا القسم جنس يندرج تحته انواع ونحن نعقد في كل واحد منها بابا **الباب الاول في العلم**
والكلام فيه يتعلق بثلثة اطراف العلم والعالم والمعلوم الطرف الاول العلم وفيه ثمانية عشر فصلا
الفصل الاول في العلم بالشيء لما لا يحصل الا بانطباع صورة المعلوم في العالم انا قد بينا في باب الوجود ان الماهيات

المعقولة

المعقولة موجودة في الذهن ونزيده ههنا ايضاحا فنقول الذي يدل على ذلك ان الممتنعات محكوم عليها با
لامتناع والمحكوم عليه يجب ان يكون ممتازا عن غيره والا لم يكن هو بذلك الحكم اولى من غيره وكل ممتاز فهو
ثابت وليس ذلك الثبوت في الخارج واللازم من وجود الامتناع وجوب وجود الممتنع في الوجود الشرط عند امتناع
المشروط فحينئذ يكون الممتنع واجبا هذا خلف فاذا للممتنع وجود في الذهن حتى يتاتى للذهن ان يحكم عليه
ان يعرض ان له الوجود الخارجي فان قيل لو كان كون الشيء ممتنع الوجود في الخارج لاجل حكم الذهن على الصور
الذهنية بامتناع حصولها في الخارج لكانت الممكنات باسرها ممتنعة لان الصور الحاصلة منها في الاذهان ممتنعة
الحصول في الخارج فنقول الصورة الذهنية لها ماهية ولها وجود ولا شك ان اعتبار الماهية من حيث هي
غير اعتبارها من حيث انها موجودة فان الاول جزء من الثاني وتلك الماهية اذا اخذت من حيث هي ذهنية
فهي ممتنعة الحصول في الخارج سواء كان تلك الصورة الذهنية ماخوذة عن الممتنع او الممكن لكن اذا نظر الى
تلك الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن اعتبار كونها ذهنية فان حكم العقل بامتناع عروض
الوجود الخارجي لها كانت ممتنعة والا فهي ممكنة فالحاصل ان تلك الماهية لابد في تحققها من الوجود
الذهني ولكن المحكوم عليها بالامكان والامتناع تلك الماهية فقط ومن البراهين على ذلك ان كون
الانسان انسانا غير وكونه بحال لا يمنع نفس مفهومه الشركة غير فان احد المفهومين ليس هو الاخر ولا داخلا
فيه على ما عرفت فكونه بحال لا يمنع الشركة عارض عرض لتلك الماهية لكن يمتنع ان يعرض لها ذلك العارض
عند وجوده الخارجي لان كل ما يوجد في الخارج فانه يكون متشخصا ويمتنع ان يكون هو بعينه محمولا على غيره
على ما عرفت فاذا هذا العارض انما يعرض له انما يكون في العقل فاذا الماهيات المعقولة وجود في العقل
واما ان الادراكات الجزئية لا بد فيها من هذا الارتسام فسياتي في موضعه واحتج المنكرون لهذا الارتسام
بامور ثلثة اولها لو كان التعقل لاجل الانطباع لكنا اذا عقلنا السواد بعينه والبياض لزم ان ينطبع
السواد والبياض فينا ولزم ان يكون محلهما واحدا لان القاضي على الشيئين لابد وان يحضره المقضي
عليهما لكنهما لماهيتهما متنافيان فالمقدم باطل وثانيها ان الماهية اذا انطبعت في العقل فهي من حيث
انها صورة جزئية حاصلة في نفس جزئية موجودة في الخارج فوجوده الذهني اما ان يكون هو ذلك
الوجود او وجود اخر والاول يلزم منه ان لا يبقى الفرق بين الوجود الذهني والخارجي اصلا وكان يجب ان
تتوفر على تلك الماهية حين ما يكون ذهنية جميع ما يتوفر عليها عند ما يكون خارجية فتكون الحرارة المعقولة

محرقة... السواد المعقول محسوسًا قابضًا للبصر وذلك محال واما الثاني فهو ايضا محال لانه تقتضي ان يكون
للشيء الواحد وجودان فيكون موجودا مرتين وهو محال وايضا فنحن ان له وجودا آخر لكن الوجود الخارجي
حاصل له فكان يجب ان يتوفر عليه جميع ما يفرض له في الخارج وثالثها ان العلم بمضادة السواد والبياض
يجب ان يكون متعلقا بهما اذ لو تعلق بهما لكان متعلقا بالمضادة المطلقة لا بمضادتهما فاما ان يكون
مضادتهما من حيث كونهما مضادة منسوبة اليهما معلومة او ان كانت معلومة كانت معلومة بعلم
واحد ولو كان العلم سوى الانطباع لا يستحيل ان يكون العلم الواحد علما باكثر من معلوم واحد لان الصور
العقلية لا بد وان تكون مطابقة للمعقول والشيء الواحد يمتنع ان يكون مطابق الماهية لماهيتين مختلفتين
والجواب عما ذكروه اولا ان من عقل مضادة السواد والبياض فقد ارتسمت في عقله ماهيتاهما وقوله انه تضاد
ان كيف يجتمعان فنقول ماهيتهما لا يقتضيان التضاد ولا مطابقة بشرط الوجود الخارجي فلا يلزم تحقق التنافي
عند فوات هذا الشرط والجواب عما ذكروه ثانيا ان الحرارة مثلا ماهية ولها لوازم لا يجب ان يكون ما يلزمها
بحسب قابل يلزمها بحسب قابل فاذن من الجائز ان يختلف لوازم الشيء بحسب اختلاف القوابل
حتى تكون الحرارة متى حلت المادة الجسمانية تعرض لها عوارض مخصوصة ومتى حلت النفس المجردة عن
الوضع والمقدار لا يعرض لها شيء من تلك العوارض فتكون الماهية في الحالتين واحدة لانها ليست
هي هي بانها مسخنة والا كانت النار حين لا يكون مسخنة لغيرها لا تكون نارا بل لانها شيء يلزمها السخونة
عند حلول المادة الجسمانية وهذا الحكم صادق عليها عند كونها ذهنية ولكن السائل اذا وجد الاشكال في نفس السخونة
لم يندفع بالجواب الذي ذكرناه فلنتفكر فيه وقد ذكرنا تمام تقرير هذا الشكل في علم النفس والجواب عما ذكروه
ثالثا ان ذلك انما يلزم اذا جعلنا العلم نفس الانطباع اما اذا جعلناه اضافة مخصوصة مشروطة بالانطباع
فالمحال غير لازم ولنتكلم في تحقق ذلك **الفصل الثاني في ابطال قول من قال العلم هو نفس انطباع ماهية المعلوم في**
العالم وعليه ادلة ثلثة الاول لو كان التعقل عبارة عن حصول صورة في العاقل لكنا لا نعقل ذواتنا والثاني باطل ف
المقدم مثله بيان الشرط ان تعقلنا والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان تعقلنا ان تعقلنا لذاتنا
اما ان يكون هو نفس ذاتنا او لا بد من حصول صورة اخرى في ذاتنا والقسمان باطلان اما الاول فلان الاشياء التي
نتعقل ذواتنا ليس من عقلنا عقلنا عاقلا لنا وانها اذ ليس تعقلنا لذات واجب الوجود هو تعقلنا لكونه
عاقلا واما الثاني فهو ايضا باطل اما اولا فلان تلك الصورة لا بد وان تكون مساوية لذاتنا فيلزم اجتماع

المثلين

المثلين واما ثانيا فلانا ما لم نعقل ان تلك الصورة ذاتنا لم نعقل ذاتنا وان عقلنا ذاتنا فيكون عقلنا لذاتنا قبل
عقلنا لتلك الصورة البرهان والثاني لو كان العقل عبارة عن حصول صورة المعقول في العاقل وقد ثبت انا
ليس نعقل لذاتنا لاجل صورة اخرى بل لاجل ان ذاتنا حاضرة لذاتنا فيكون العقل والعاقل والمعقول واحدا
اذا عقلنا عقلنا لذاتنا نعقل لعقلنا لذاتنا نفس عقلنا لذاتنا والا لزم اجتماع المثلين وعقلنا لذاتنا نفس
ذاتنا فاذا عقلنا لعقلنا لذاتنا هو نفس ذاتنا ثم ان في قوة النفس ان تعقل وان تركب ذلك الى غير النهاية
وكل ذلك كما مر عائد الى وجود الذات فقط فلزم ان يكون كل هذه التعقلات حاضرة بالفعل ما دامت ذاتنا
موجودة لان الشيء الواحد لا يكون بالقوة وبالفعل معا لكن التالي باطل فالمقدم مثله ولا يقال العلم بالعلم
هو بعينه العلم بالمعلوم لانا اذا استحضرنا في ذهننا العلم بالعلم وجدنا التفرقة بين هذه الحالة وبين ما اذا لم نستحضر
ذلك العلم مع ان العلم بالمعلوم حاصل في الوقتين البرهان الثالث لو كان الادراك عبارة عن حصول
ماهية المعقول للعاقل فلا شك ان هذه الماهيات مقارنة للاجسام الجمادية مع ان الادراك غير حاصل
علمنا ان نفس حصول هذه الماهيات للجوهر ليس هو التعقل لان نفس حصولها لا يختلف في الحالين فان قيل
الادراك حقيقة حصول شيء مجرد لشيء آخر مجرد مستقل بنفسه فنقول لما كان تجرد المدرك والمدرك شرطا للادراك
كان الادراك كان الادراك مغايرا لهما لا محالة واما بيان ان الادراك للجزئيات ليس نفس الانطباع فسيأتي في
القول فيما يعلم النفس فثبت ان العلم ليس هو نفس الانطباع التعقل لا يخلو اما ان يكون امرا عدميا او يكون
امرا ثبوتيا فان كان ثبوتيا فاما ان يكون كيفية عارية عن الاضافة او كيفية مع الاضافة او نفس الاضافة
فهذه الاقسام اربعة وقد اضطرب كلام الشيخ في حقيقة العلم غاية الاضطراب فتارة يجعله امرا عدميا وذلك
عندما يكون الباري عقلا وعاقلا ومعقولا لا يقتضي كثرة في ذاته فهناك يفسر العلم بالتجرد عن المادة وهو
امر عدمي وتارة يجعله عبارة عن الصور المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وذلك عندما يبين
ان تعقل الشيء لذاته ليس الا حضور صورته عنده وايضا نص على ذلك في النمط الثالث من الاشارات
حيث قال ادراك الشيء هو ان تكون حقيقته متمثلة عند المدرك وتارة يجعله مجرد اضافة وذلك عندما يبين
ان العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليست عقليته لاجل حصول صور كثيرة فيه بل لاجل فيضانها عنه حتى
يكون العقل البسيط كالمبدا الخلاق للصور المفصلة في النفس وتارة يجعله عبارة عن كيفية ذات اضافة الى الشيء
الخارجي وذلك عندما تبين ان العلم داخل في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض وايضا

عنه تبين ان تغير المعلوم يوجب تغير العلم الذي هو كيفية ذات اضافة واذا عرف ان الشيخ ذهب في
هذا الباب الى كل الاقسام المحتملة عرفت اضطراب ذاته في حقيقته فلنرجع الى غرضنا ولنجتهد في طلب الحق
فنقول اما ان التعقل ليس امرا سلبيا فهو ظاهر من حيث انه لو جعل سلبيا لما كان اي سلب التعقل هو العلم
او سلب ما يقابله هو الجهل فلا يخلو اما ان يكون عبارة عن عدم الجهل البسيط الذي هو عبارة عن عدم العلم
فيكون العلم عبارة عن عدم العدم فيكون امرا ثبوتيا واما ان يكون عبارة عن سلب الجهل المركب لكن لا يلزم
من سلب الجهل المركب وهو حصول العلم لاحتمال خلو المحل عنهما فان قيل لا نجعله عبارة عن سلب الجهل بل
عبارة عن سلب المادة ولواحقها فنقول هذا باطل من وجوه ثلثة الاول وهو اقربها ان التجرد عن المادة
لا يختص بشيء دون شيء اخر اذ من الممتنع ان يقال الشيء الفلاني يعقل هذا دون ذلك فاذا التجرد
عن المادة غير مختص بشيء دون شيء والتعقل متخصص بشيء دون شيء فاذا التجرد ليس علمنا بكون
الشيء مجردا عن الوضع والاشارة علما بكون ذلك الشيء عالما بالاشياء ولا داخلا في ذلك ومقوما بل
بعد العلم بكونه مجردا يبقى الشك في كون ذلك المجرد عالما ام لا ومن المستحيل ان تكون الحقيقة الواحدة
مجهولة معلومة دفعة واحدة فثبت ان التعقل مغاير للتجرد الثالث انا نجد من انفسنا ان كوننا عالمين
حالة مميزة عن ساير الاحوال المدركة من النفس ولها خصوصية وانفراد عن غيرها وذلك لا يكون الا
اذا كانت تلك الحالة امرا ثبوتيا فقد ظهر بهذا وتقرر ان التعقل لا يمكن ان يكون عبارة عن سلب
المادة او عن سلب شيء اخر فاما القسم الثاني وهو ان يكون عبارة عن حضور صورة المعقول
عند العاقل فقد ابطلنا فان قيل نحن نقول التعقل عبارة عن حضور صورة مجردة عن المادة عند موجود مجرد
عن المادة فنقول هذا ايضا باطل من وجوه الاول انا قد بينا ان التعقل حالة ثبوتية فيستحيل ان يكون التجرد
عبارة عن المادة داخلا في حقيقة التعقل لان الامر الثبوتي لا يتقوم بالسلبي فبقي ان يقال التعقل هو نفس
حضور صورة الشيء او حالة اخرى ثبوتية لا تتحقق تلك الحالة الثبوتية الا عند التجرد عن المادة سواء قيل تلك
وحدها هي الادراك او قيل ان المجموع الحاصل من الحضور ومن تلك الحالة هي الادراك والاول قد
بطل والثاني يوجب الاعتراف بكون الادراك مغايرا لنفس الحضور واما القسم الثالث وهو ان يكون
العلم الة اضافية من غير ان يكون هناك امرا اخر وراها فذلك باطل ايضا لانا بينا ان الاضافات
لا تحصل الا عند وجود المضافات ونحن قد ندرك ما لا وجود له في الاعيان واما القسم الرابع فهو

لان

لان يكون هو الحق وذلك ان العلم عبارة عن كيفية ذات اضافة ولكنا لا نشرع في تحقيق ذلك وتقريره
الا بعد الفراغ من ابطال مذهبين اخرين من الاقوال الفاسدة في حقيقة العلم **الفصل الرابع ابطال قول من
قال النفس انما تعقل الاشياء باتحادها بالعقل الفعال** هذا باطل من وجهين الاول ان العقل اما ان يكون منقسما او واحدا
بعيدا عن الكثرة او يكون ذا اجزاء وابعاض والاول يوجب ان يكون المتحد به لاجل تعقل واحد عقل جميع المعقولات
لان المتحد بالعقل متى يعقل جميع المعقولات لانه وان كان كلا المعقولات وان كان يتحد ببعضه لا بكله وجب ان يكون
العقل الفعال يجب كل تعقل ممكن الحصول للانسان جزءا لكن التعقلات التي تقوى البشر عليها غير متناهية
فيكون كل واحد من تلك الاجزاء مركبا من اجزاء نوعية غير متناهية فاذا العقل مركب من اجزاء مختلفة الحقايق
غير متناهية لان المعقولات المختلفة الماهية غير متناهية ثم كل واحد من تلك المعقولات يمكن حصولها للا
نفس الغير المتناهية فيكون تعقل زيد مثلا للسواد مثل تعقل عمرو فاذا يكون العقل الفعال بحسبها اجزاء غير متناهية
متحدة في النوع فيكون للعقل الفعال اجزاء غير متناهية لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية ولا مختلفة بالنوع بل
متحدة فيه اجمع ما فيه من المحالات فتلك المتحدات بالنوع لا تتمايز بالماهية ولوازمها بل بالعوارض وذلك بسبب
المادة والعقل الفعال مجرد فاجزاؤه مجردة فهي غير متمايزة بالعوارض فهي غير متكثرة فالعقل الفعال بسيط وقد
كان مركبا هذا خلف فالقول باتحاد النفس بالعقل الفعال محال ومما يبطله ما بيناه في باب الوحدة ان الاتحاد
محال **الفصل الخامس في ابطال قول من قال التعقل عبارة عن اتحاد العاقل بالمعقول** قد عرف بطلان القول
بالاتحاد والذي يخص هذا الموضع ان من عقل شيئا فلو اتحد به فاذا عقل شيئا اخر حتى اتحد به صارت حقيقته حقيقة
المعقول الثاني فحينئذ وجب ان لا يبقى عاقلا للمعقول الاول والا لكان الشيء الواحد حقيقتين مختلفتين
وذلك محال فاذا يلزم ان لا يبقى عاقلا للاول عند كونه عاقلا للثاني وهو محال ثم اعلم ان الشيخ في جميع كتبه
مصر على ابطال الاتحاد الا في كتاب المبدا والمعاد فانه صرح هناك بان التعقل انما يكون باتحاد العاقل
بالصورة المعقولة وذلك عندما حاول بيان ان واجب الوجود عاقل فقال الصورة المجردة عن المادة اذا اتحد
بالعقل بالقوة صيرته عاقلا بالفعل لان العقل بالفعل يكون منفصلا بالذات عنها لانفصال مادة الاجسام عن صورها
فانه لو كان منفصلا بالذات عنها لكان العقل بالفعل اما ان يكون حينئذ هذه الصورة او العقل بالقوة التي
حصلت هذه الصورة فيها او مجموعهما ولا يجوز ان يكون العقل بالقوة وهو العقل بالفعل لحصولها له لانه لا يخلو
ذات العقل بالقوة اما ان تعقل تلك الصورة او لا تعقلها فان كان لا تعقل تلك الصورة فلم تخرج بعد الى

الفعل وان كان نعقلها فاما ان يكون لاجل صورة اخرى منها فيلزم التسلسل واما ان نعقلها لوجودها لذاتها على
الاطلاق فيكون كل شي حصلت له تلك الصورة عقلا لكنها حاصلة للمادة وعوارضها موجودة في الاعيان
فيكون المادة وعوارضها عاقلة لتلك الصورة وهذا خلف واما لا على الاطلاق ولكن لانها موجودة لشي من شانه
ان يوجد له واما ان يكون ان يعقل معناه مغاير لنفس وجود هذه الصورة وقد وضح منا ان نعقل وجود هذه الصورة
له هذا خلف فاذا ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل اما ان لا يوضح الحال منهما حال المادة والصورتين المذكورتين
ولا يجوز ان يكون العقل بالفعل الا انه لا يوضح الحال فيهما حال المادة والصورة المذكورتين ولا يجوز ان يكون
العقل بالفعل ههنا هو نفس تلك الصورة فيكون العقل بالقوة ثم تخرج الى الفعل لانها ليست هذه الصورة
نفسها بل قابل لها ووضع العقل بالفعل هذه الصورة نفسها فيكون العقل بالقوة ليس عقلا بالفعل بل هو غيره
فيكون العقل بالقوة ولا يكون عقلا بالفعل بل موضوعا له فيكون العقل بالقوة ولا يكون عقلا بالفعل الا
الذي بالقوة لا يخرج الى الفعل قط والذي بالفعل فهو دايما كذلك ولا يجوز ان يكون العقل بالفعل مجموعهما لا
لا يخلو اما ان يكون ذلك المجموع يعقل ذاته او جزءا من ذاته او شيئا خارجا عن ذاته فان عقل شيئا خارجا فهو
نعقله بان نقش صورته فيه فالكلام في تلك الصورة كالكلام في الاول ويتسلسل وايضا فلان هذه الصورة ليست
هي التي كلامنا فيها ولا يجوز ان نعقل اجزاء ذاته لانه اما ان يعقل الجزء الذي كالمادة او الذي كالصورة او
كلاهما وكل واحد من تلك الاقسام اما ان نعقله بالجزء الذي هو كالمادة او الجزء الذي كالصورة والاقسام
باطلة باسرها فان كانت المادة تعقل نفسها كان ذلك الجزء الذي كالصورة في هذا الباب وان كانت
المادة تعقل الصورة عاد الكلام المذكور من انه يعقلها لحصولها لها اما على الاطلاق او لانها حصلت لشي من
شانه ان يعقل وقد ابطلناهما وان كانت الصورة تعقل نفسها كانت عاقلة ومعقولة بذاتها او كانت
المادة كانت الصورة مبدأ القوة والمادة مبدأ الفعل وهو باطل وان كان الجزآن يعقلان المادة كانت
حقيقة المادة حاصلة في الجزئين فهي اكثر من ذاتها هذا خلف وكذلك القول في جانب الصورة وكذلك ان
وضع انه يعقل كل جزء بكل جزء فقد بطلت الاقسام الثلثة وصح ان الصورة العقلية ليست نسبتها
الى العقل نسبة الصورة الطبيعية الى الهيولى بل هي اذا حلت العقل بالقوة اتحد ذاتاهما شيئا واحدا فلم يكن
قابل ولا مقبول متميزي الذات فيكون حينئذ العقل بالفعل بالحقيقة هو الصورة المجردة والجواب ان الحق
عند حلول الصورة المجردة فيه وقوله العقل بالقوة نعقل تلك الصورة لاجل حضورها فيه كيف ما كان او لاجل حضورها

في شي

في شي من شانه ان يعقل فنقول الحق هو الاخير وهو ان نعقل تلك الصورة لانها حلت في شي من شانه ان يعقل
وقوله لقد يزيد الكلام انه انما عقلها لانها حلت في شي من شانه ان يحل فيه شي فهذا انما يلزم اذا قلنا التعقل
نفس حضور صورة المعقول ولسنا نقول بذلك بل الحق شي اخر نصرح به الان **الفصل السادس في تحقيق القول الحق في العلم**
نقول العلم والشعور والادراك حالة اضافية وهي لا توجد الا عند وجود المضافين فان كان المعقول هو ذات
العاقل استحال من ذلك العاقل ان يعقل ذلك القول الا عند وجوده فلا جرم لا حاجة الى ارتسام صورة اخرى
منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل اضافة الى ذاته من حيث هو معقول فتلك الاضافة هي
التعقل واما ان كان المعقول غير العاقل لكن لذلك العاقل من حيث هو هو ان يعقل ذلك المعقول من حيث هو
هو حال وكون ذلك المعقول معدوما في الخارج فلا جرم لا بد ارتسام صورة اخرى من ذلك المعقول
في العاقل ليحقق النسبة المسماة بالعاقلية فيهما وعلى هذه القاعدة استمرت الاصول المبنية بالادلة فان الحجة
قامت على انه لا بد من الصور المنطبعة لا جرم اثبتناها ولما قامت الدلالة ايضا على ان العلم ليس هو نفس ذلك
الانطباع لا جرم اثبتنا اضافة زايدة على تلك الصورة الحاضرة وحصرنا للاقسام وابطلنا ما سوى هذا القسم
تعين ان يكون الحق هو ذلك ومما يزيد تحقيقا ان التقسيم الذي ذكره الشيخ في اثبات انه دالعاقل بالمعقول
تقسيم منحصر ولو لم نقل ان التعقل زايد على مجرد الحضور كان القول بالاتحاد لازما لا محيص عنه لكن القول بالاتحاد
باطل فالقول بان التعقل زايد على نفس الحضور حق وهو المطلوب فثبت ان الحق ما اخترناه فهذا ما عندي في هذا
الموضع **الفصل السابع في تحديد العلم** يشبه ان يكون تعريفه بالحد والرسم ممتنعا لانه هو الحاكم بامتياز كل شي
عما عداه فكيف لا يميز نفسه عن غيره ولان كل ما يعرف به العلم فالعلم اعرف منه لان هذه حالة نفسانية نجدها الحي
من نفسه ابتداء من غير لبس ولا اشتباه وما هذا شانه يتعذر تعريفه ومما يدل على انه غني عن التعريف ان كل احد يعرف
شيا اكنه ان يعرف كونه عارفا بذلك الشي من غير برهان ونظر والعلم بكونه عالما للشي عبارة عن العلم باتصاف
ذاته بالعلم والعلم بالاتصاف امر تام يستدعي العلم بكل واحد من الامرين اعني الموصوف والصفة فلو كان العلم
بحقيقة العلم كسبيا لاستحال ان يعلم كونه عالما بشي لا بنظر واستدلال ولما لم يكن كذلك ثبت ان العلم
بحقيقة العلم غني عن الكسب **الفصل الثامن في الفرق بين حلول الصورة العقلية في النفس وبين حلول الصورة
في المادة** وذلك من وجوه خمسة الاول ان الصور المادية متمانعة فان المتشكل بشكل معين يمتنع عليه ان يتشكل
بشكل اخر مع الشكل الاول واما الصور العقلية فهي متعاونة فان النفس الخالية عن جميع العلوم يكون تصورها لشي

من الحقائق مسائل شديدا وكلما ازداد علمها بالاشيا ازداد استعدادها للباقي الثاني ان الصور المادية لا
يحل العظيم منها في المادة الصغيرة فاما الصور النفسانية فقبول النفس منها للعظيم والصغير معا وكذلك تقدر
النفس على تخيل السموات والارضين وجبل من زمرد وبحر من زيبق والسبب فيه انه لامقدار له في ذاته بل النفس
نسبة الى جميع المقادير نسبة واحدة ولايستبعد اخرى اصحاب الشيخ ذلك فان هذا هو الذي يحتج في ان
المادة تقبل المقادير المختلفة الثالث ان الكيفية الضعيفة تنمحي عند حصول الكيفية القوية في المادة بخلاف
الصور النفسانية والعقلية فان القوي لايزيل الضعيف الرابع ان الكيفيات المادية تختص بالحواس واما
الكيفيات العقلية فليست كذلك ولذلك قيل النار العقلية لاتحرق والثلج لايبرد وبالجملة فالعقل لايحكم بانها جميع
ماتكون في العقل محرقة او مبردة بل على انها امور متى وجدت في الاعيان كانت محرقة او مبردة الخامس ان
الصور العقلية بعد حصولها يجب دوامها ولو زالت فلا يحتاج في استرجاعها الى تجشم كسب جديد بخلاف الصور
المادية فانها واجبة الزوال لاستحالة بقاء القوى الجسمانية ابدا ولو زالت احتيج في استرجاعها الى مثل السبب
الاول وههنا فروق اخر وفي ما ذكرناه كفاية **الفصل التاسع في تحقيق كون الصورة العقلية كلية** لاشك ان
وقوع اسم الانسان على زيد وعمرو ليس بالاشتراك اللفظي بل على سبيل الاشتراك المعنوي وذلك المشترك لام
لايدخل في مفهومه طول معين وهيئة معينة وشكل معين والالم يكن مشتركا بين الاشخاص ذوات الاعراض المختلفة واذا
ثبت ذلك فنقول ان القوة العقلية اذا استحضرت ذلك المشترك بحيث يكون مجردا عن جميع اللواحق الغريبة
والعوارض الخارجية فتلك الصورة تكون كلية وهي وان كانت في نفسها شيئا واحدا الا انه لايختلف نسبتها
الى اي واحد من اشخاص الناس حضرت صورته في الخيال ثم انتزع مجرد معناه عن العوارض في العقل كانت الصورة
بعينها واذا سبق واحد فتأثرت النفس منه بذلك الاثر لم يكن لما خلاه تأثير اجديد الا الحكم بهذا الجواز ولو كان بدل
احد هذه المؤثرات شيء غير مجانس لها مثل فرس او ثور لكان الاثر غير هذا الاثر فبهذا المعنى تكون الصورة العقلية
مشتركا فيها ما ذكرناه ثم ان تلك الصورة النفسانية هيئة جزئية في نفس جزئية فهي احد اشخاص الصورات وكما
ان الشيء الواحد باعتبارات مختلفة يكون عاما وخاصا فكذلك بحسب اعتبارات مختلفات يكون كليا ويكون جزئيا
فمن حيث ان هذه الصورة صورة ما في النفس فهي جزئية ومن حيث انها يشترك فيها الاشتراك المذكور فهي
كلية ولاتناقض بين الامرين لانه ليس يمتنع ان يعرض للذات الواحدة شركة بالاضافة الى كثيرين فان
الشركة في الكثرة لاتكون الا بالاضافة فقط واذا كانت الاضافة للكثرة الى الكثرة لم يكن هناك شركة فاذا يجب

ان نكون

ان تكون اضافات كثيرة لذات واحدة بالعدد وهذه وان كانت بالقياس الى الاشخاص كلية فهي بالقياس الى
النفس الجزئية التي انطبعت فيها شخصية ولان كثره بالعدد فيجوز ان تكون هذه الكلية كثيرة بالعدد من الجهة التي
هي بها شخصية ثم تكون لها معقول اخر كلي هو بالقياس اليها كهي بالقياس الى ما في الخارج ويتميز احداهما عن الاخرى
بان كلية احديهما بالنسبة الى امور في النفس وكلية الاخرى بالنسبة الى امور في الخارج ثم هي انها شخصية على
ماقلنا ولان في قوة النفس ان يعقل ويعقل انها عقلت ويعقل انها عقلت وانها عقلت وان تركت
اضافات هي اضافات الى غير النهاية لكنها تكون بالقوة لابالفعل لانه ليس يلزم النفس اذا عقلت شيئا ان تكون
تعقل بالفعل معها الامور التي يلزمها عن قرب فضلا عما في معنى البعيد مثل مراد جعد بابعاد لانهاية لها
لتضعيف فانه ليس يلزم النفس في حالة واحدة ان يعقل ذلك كلها وهذا في النفوس الناطقة سهل لكن في
العقول المجردة للتي يمكن لها فيجب حصولها بالفعل مشكل لان هذه الدرجات غير متناهية في كل واحد واحد
من المعلومات الغير المتناهية وهي مترتبة وحينئذ تكون هناك علل ومعلولات لانهاية لها لامرة واحدة بل مرارا
لانهاية لها ولكن لها بداية واولى وبالجملة فالبرهان قام على وجوب البداية للامور المترتبة ولم يقم على وجوب
النهاية لها **الفصل العاشر في بيان انواع التعقلات** قالوا انواع التعقلات ثلثة الاول ان يكون بالقوة
وذلك عندما لايكون حاصلا بالفعل ولكن النفس تقوى على استحضارها واكتسابها ومراتب القوة مختلفة
فقد تكون قريبة الى الفعل وقد تكون بعيدة عنه والثاني ان يكون حاصلا بالفعل التام على التفصيل ويكون كا
ينظر الى جميع مراتب ذلك المعلوم واجزائه والثالث ان يكون حاصلا بالفعل لكن لاعلى التفصيل بل على
الوجه البسيط وهذا كمن يكون عالما بمسألة فاذا سئل عنها فانه يحضره الجواب في دفعة واحدة ولكن لا على التفصيل
فان التفصيل انما يحصل عند شروعه في بيان ذلك واما في اول الامر فانه يحصل العلم بذلك الجواب دفعة
واحدة ولايمكن ان يقال ان علمه بذلك الجواب كان له علم بالقوة لابالفعل لان الانسان يجد من نفسه
تفرقة بين الحالتين فانه قبل سماعه لتلك المسألة كان علمه بها بالقوة وبعد سماعه لها مابقي كما كان
لم يحصل في ذهنه شعور وعلم لم يكن حاصلا قبل ذلك فان اصر معاند وزعم ان مراتب القوة مختلفة بالقرب
والبعد فلعل التفاوت ههنا بسبب ان علمه قبل السؤال كان بالقوة البعيدة وبعد سماعه كذلك السؤال
صار بالقوة القريبة فنقول له لاشك انه بعد سماعه صار عالما على سبيل التفصيل بانه قادر على الجواب عن
ذلك السؤال والعلم باضافة شيء الى شيء متوقف على العلم بكلي مضافين فلولا علمه بحقيقة ذلك الجواب الالا مستحيل

ان يعلم اقتداره على ذلك الجواب فثبت بهذا انه عالم بحقيقة ذلك الجواب فثبت وان ذلك العلم حاصل بالفعل
لكن لا على سبيل التفصيل بل على الوجه البسيط هذا غاية ما يقولون وليس الامر عندي كما يقولون بل العلم اما ان يكون
بالقوة واما ان يكون بالفعل على التفصيل واما القسم الثالث وهو البسيط فهو عندي باطل فان العلم عندهم عبارة
عن حصول صورة المعقول في العاقل فهذا العقل البسيط ان كانت صورة واحدة مطابقة في الحقيقة لامور
كثيرة فذلك باطل اذ الصورة العقلية الواحدة لو كانت مطابقة لامور كثيرة مساوية في الماهية لتلك الامور
المختلفة في الحقيقة فتكون لتلك الصورة حقايق مختلفة فلا تكون الصورة واحدة هذا خلف وان قيل ان هذا
العقل البسيط صورة مختلفة بحسب اختلاف المعقولات فالعلم التفصيلي بتلك المعلومات حاصل
اذ لا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك فثبت ان ما يقولونه بعيد عن التحصيل فلعلهم ارادوا بهذا العقل البسيط
ان يكون صور المعلومات تحصل دفعة واحدة وارادوا بالعقل التفصيلي ان تكون صور المعلومات تحصل على الترتيب
الزماني واحد بعد واحد فان ارادوا به ذلك فهو صحيح ولا منازعة فيه معهم ولكنه لا يكون متوسطا مرتبة
بين القوة المحضة والفعل المحض الذي يكون على التفصيل بل حاصله راجع الى ان العلوم قد تجتمع في زمان
واحد وقد لا تجتمع بل تتوالى وتتعاقب واما على ما اخترناه من ان العلم حالة اضافية فبطلان ما قالوه ظاهر
ايضا لان الاضافة الى احد الشيئين غير الاضافة الى غيره فاذا تعددت الاضافات فقد حصلت تلك
العلوم على التفصيل فانه لا معنى لحصولها على سبيل التفصيل الا ذلك فاما ما قالوه من ان علمه بقدرته
على الجواب متضمن للعلم بالجواب فنقول انه في تلك الحالة عالم باقتداره على شيء دافع لذلك السؤال
فاما حقيقة ذلك الشيء فهو غير عالم به وكذلك الجواب حقيقة وماهية ولوازم وكونه دافعا لذلك السؤال
فالحقيقة مجهولة واللازم على التفصيل معلوم وهذا كما انا اذا عرفنا من النفس انه شيء محرك للبدن فكونها
محركة للبدن لازم من لوازمها وهو معلوم على التفصيل وان كانت حقيقتها مجهولة الى ان نعرف ذلك
بطريق اخر فثبت ان ما قالوه باطل وتخرج من الدليل الذي ذكرناه فساد ان يكون العلم الواحد علما بمعلومات
كثيرة وبالله التوفيق **الفصل الحادي عشر في ان العلم عرض** اما البرهان عليه فهو ظاهر لانه موجود في شيء
لا كجزء منه ولا يصح قوامه دون ما هو فيه شك قوي وهو ان العلم عبارة عن الصورة المطابقة
للمعلوم المرتسمة في العالم فاذا كان المعلوم ذاتا قائمة بنفسها فالعلم به يكون مطابقا له وداخلا في نوعه
الشيء انما يشاكل غيره في طبيعة النوعية اذ لو كان مشاكلا له في جنسه لكن الجوهر مقول على ما تحته قول

الجنس فاذا

الجنس فاذا تلك الصورة العقلية جوهر ولا شيء من الجوهر بعرض فتلك الصورة العقلية ليست بعرض والجواب
عنه ما بينا فيما سلف ان جوهرية ليست لاجل كون الشيء موجودا لا في موضوع والا لكان الشك في وجوده الموجب
لعدم العلم بكون ذلك الموجود لا في موضوع في الحال موجبا للشك في جوهريته بل الجوهرية انما كانت لاجل
انها ماهية متى وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع ولا شك ان الصورة العقلية كذلك فانها ماهية
متى وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع ولا شك ان الصورة العقلية كذلك فانها ماهية اذا وجدت
كانت لا في موضوع وكونها في الحال لا في موضوع لا ينافي كونها بحال اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع
كما اذا اخذنا المغناطيس هو الذي يجذب الحديد عند قربه منه فهذا يصدق عليه وان لم يكن جاذبا له في حال عدم
وجدانه له فكذلك هاهنا ينبغي ان يقال فحينئذ تكون تلك الصورة جوهرا وعرضا معا فنلتزم ذلك والمنكر
عندنا ان يكون الشيء الواحد جوهرا وعرضا في الاعيان فاما ان يكون باعتبار وجوده الذهني عرضا وباعتبار
ماهيته جوهرا فذلك ليس بمنكر بقي شك اخر وهو ان تلك الصورة صورة موجودة في نفس جزئية فلها
وجود في الاعيان فاذا الشيء من حيث هو في الذهن له وجود في العين فهو عرض وجوهر باعتبار الوجود العيني
فنقول لا شك لان تلك الماهية من حيث انها موجودة في نفس جزئية فهي من موجودات العينية ولكنا نعني
بالوجود العيني ان تكون الماهية بحيث تترتب عليها لوازمها فان السواد اذا كان موجودا في العين كان من
شانه قبض البصر والحرارة العينية من شانها التسخين ولكن متى حصلت في النفس لم تترتب عليها هذه اللوازم
الاول تسميه وجودا عينيا والثاني وجودا ذهنيا والاشكال بعد باق **الفصل الثاني عشر في تحقيق كون الشيء عقلا و**
عاقلا ومعقولا ان المتاخرين لما استحسنوا هذا الكلام الهايل الشعري ظنوا ان العاقل لا بد وان يتحد بالمعقول سواء
عقل ذاته او عقل غيره لكن المتقدمين لما عرفوا فساد القول بالاتحاد زعموا ان الشيء اذا عقل ذاته فهناك العقل
والمعقول والعاقل واحد وانا اقول الشيء اذا عقل ذاته فلا شك ان الذات الموصوفة بالعاقلية هي بعينها الذات
الموصوفة بعينها بالمعقولية لكن وصف العاقلية ليس بعينه وصف المعقولية والذي يدل عليه ان كل ما كان عبارة
عن حقيقة الشيء او عما يكون جزءا من حقيقته استحال تصور احدهما مع الاخر ونحن يمكننا ان نحكم على الشيء بكونه عاقلا وان
معقولا وان لم نحكم بكونه عاقلا وايضا يمكننا ان نحكم بكون الشيء عاقلا وان لم نحكم بكونه معقولا فاذا العاقلية والمعقولية
وصفان متغايران وقد بينا انهما امران ثبوتيان فاذا العاقلية والمعقولية امران ثبوتيان متغايران فان قيل
لا يمكننا ان نتصور كون الشيء عاقلا لذاته الا اذا حكمنا بانه معقول لذاته وكذلك بالعكس عرفنا ان العلم

والمعقولية هناك واحد فنقول ان للعاقلية حقيقة وللمعقولية حقيقة فلو كان المرجع باحدهما الى الاخرى لكان متى ثبت
احديهما ثبتت الاخرى فلو كان لا يثبت في الشي كونه عاقلا اذا ثبت كونه معقولا وبالعكس كما انه لما كان المرجع با
لانسان والبشرى ماهية واحدة حتى كان المسمى واحد لاجرم متى ثبت المفهوم من احدهما فذلك هو المفهوم من
الاخر والانسان لما كان مغايرا بالحيوان استحال ان العقل ماهية الانسان الا اذا كان عقلنا ماهية الحيوان
اولا ولما امكننا ان نفهم ماهية العاقلية عند الذهول عن المعقولية وكذلك بالعكس عرفنا ان ماهية مغايرة
لماهية المعقولية واذا ثبت تغاير الصفتين ثبت تغايرهما عند ما يكون العاقل والمعقول واحدا لان الصفتين اذا
ثبت تغايرهما بماهيتهما في موضع ثبت تغايرهما في كل المواضع فالسواد اذا كان مخالفا للحركة في الماهية كانت
تلك المخالفة حاصلة في كل المواضع فاما قوله لانه يستحيل ان يعقل من الشي كونه عاقلا لذاته الا اذا عقل منه كونه
معقولا لذاته فنقول ان هذه الملازمة لا تمنع من اختلاف المعلومين فان العلم بالمحركية والمتحركية هناك متلازم
مع انه لا يلزم ان يكون مفهوم المتحركية فظهر ان الشي عاقلا يغاير كونه معقولا الا ان الذات التي عرض لها احدى هي
بعينها قد عرضت لها الصفة الاخرى واما ان كونه عقلا يغاير كونه عقلا ومعقولا فهو ظاهر لانا قد نعرف من
الشي انه عاقل لذاته ومعقول لذاته وان كنا نشك ان ذاته هل هو ذلك العقل او مغاير له وذلك يدل على
المغايرة وايضا فقد اقمنا البرهان على ان العقل حالة اضافية وذلك يوجب كونها مغايرة للذات بل لو
لا اعتقدوا ان التعقل هو مجرد الحضور ثم عرفوا انه لا يمكن ان يحضر عند الذات منها صورة اخرى زعموا ان وجود
تلك الذات هو التعقل وكذلك نحن لما بينا انها حالة اضافية لا يلزم حكمنا بان العاقلية صفة متغايرة
للذات العاقلة بل يحصل بهذا مزيد البرهان اقوى على صحة ما اخترناه فنقول ادراك الشي لذاته شي زايد على ذاته
والا لكان حقيقة الادراك هو حقيقة ذاته وحقيقة ذاته هو حقيقة الادراك فكان لا يثبت كل احدهما الا والاخر
ثابت لكن التالي باطل فالمقدم باطل فثبت ان ادراك الشي لذاته زايد على ذاته وذلك الزايد يستحيل
ان يكون صورة مطابقة لذاته بالبرهان المشهور فهو اذا الامر غير مطابق لذاته وذلك الغير المطابق ان كان
له نسبة واضافة الى ذاته فذاته انما صارت معلومة لاجل تلك النسبة فالعلم والادراك والشعور هو
تلك النسبة وان لم يكن اليه نسبة فتلك الصورة غير مطابقة له ولا مساوية في الماهية لم يعرف ذلك الشي معلوما
لان حقيقته غير حاضرة ولا للذهن اليه نسبة فالذهن منقطع الاختصاص بالنسبة اليه فيستحيل ان يصير معلوما
فهذا برهان قاطع على ان العلم حالة نسبية وبالله التوفيق

الفصل الثالث عشر في ان الشي كيف يعقل ذاته

وما يجب البحث عنه

سوا قلنا الادراك حالة اضافية او قلنا انه عبارة عن تمثل صورة المدرك في المدرك ان الشي كيف
يعلم ذاته فان العلم ان كان امرا نسبيا انما يتحقق بين الشيئين فالواحد لا ينضاف الى نفسه فلا يكون عالما
بذاته وان قلنا انه عبارة عن التمثيل فالشي انما يتمثل لغيره فاما لنفسه فذالك غير معقول قال الشيخ كون الشي
معقولا هو ان يكون ماهيته المجردة عند شي وهذا اعم من كونها عند شي مغاير لها فان الكون عند الشي اعم في
المفهوم من الكون عند شي مغاير ولقايل ان يقول هذا هو محل الاشكال بعينه فان الخصم يقول الكون عند
الشي حالة اضافية وهي لا تعقل الا بين الشيئين ارايت لو ان قايلا يقول المحركية اعم من المحركية للغير فيلزم
صحة كون الشي محركا لذاته وكذلك الموجدية اعم من الموجدية للغير فيلزم صحة كون الشي موجدا لذاته
هل يقبل ذلك منه وهل يحكم بصحة قوله فان كان ذلك باطلا فكذلك ههنا وقال بعضهم العلم من
جملة الامور الاضافية والذات الواحدة اذا اخذت باعتبار صفتين كان ذلك نازلا منزلة
الذاتين فما يرجع الى صحة تحقق الاضافة للذات الواحدة عندنا من هاتين الجهتين القابل ان يقول
الجهتان اللتان باعتبارهما يصح تحقق الاضافة لا بد من تقدمهما بالذات على تحقق تلك الاضافة
وكون الشي عالما ومعلوما صفتان اضافيتان يتفرعان على تحقق العلم فانه ما لم يحصل العلم لا تحصل للذات
وصف العالمية ولا للمعلوم وصف المعلومية فاذا وصف العالمية والمعلومية متاخران بالذات عن
ثبوت المعلم والعلم وصف اضافي متاخر عن الجهتين اللتين باعتبارهما يصح عروض تلك الاضافة
فاذا تلك الجهتين العالمية والمعلومية يلزم تاخرهما عن نفسهما بدرجتين وذلك محال قال الشيخ في المباحثات
لكل شخص حقيقة وتشخصه وتلك التشخصية زايدة ابدا على الماهية على ما مضى ثم ان كانت الحقيقة مقتضية
لتلك التشخصية كان ذلك النوع في ذلك الشخص والا وقعت الكثرة فيه ولا شك ان تلك الحقيقة
مغايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك التشخصية ولما تحقق هذا القدر من التغاير كفى ذلك في
حصول الاضافة فيكون لتلك الحقيقة من حيث هي هي اضافة العالمية الى ذلك المجموع ولذلك
المجموع اضافة المعلومية الى تلك الحقيقة وهذا احسن ما يمكن ذكره في هذا الموضع فان قيل وجود الشي
متقدم بالذات على اضافته الى غيره فاذا اضافة حقيقة الشخص الى ذلك الشخص بعد وجود حقيقة الشخص
لكن وجوده بعد تشخصه فاذا تلك الاضافة الحقيقية لا تنضاف الى ذلك الشخص الا بعد تشخصها
فاذا الشخص هو المنضاف الى الشخص فيكون الاضافة حاصلة للذات الواحدة من جهة واحدة منقول

نساعد على ان الحقيقة لا تتصاف الا بعد الوجود ولكن لا نساعد على ان الوجود بعد التشخص بل التشخص
بعد الوجود فان التشخص نعت ووصف لذلك الشيء ووجود الوصف متأخر عن وجود الموصوف ودليل
ان نعود فنقول ان الشيء انما يكون موجودا اذا كان متميزا عن غيره منفردا بذاته ويكون بحيث يمكن ان يشار
اشارة عقلية او حسية وما لم يكن كذلك لم يكن موجودا فاذا التشخص متقدم على الوجود واما قولكم بان التشخص
وصف فوجوده متأخر عن وجود الموصوف فنقول هذا باطل بالوجود فانه وصف ثبوتي وهو زائد على
الماهية فان كان ثبوته متأخرا عن ثبوت الموصوف فالماهية موجودة قبل وجودها ثم الكلام في ذلك
الوجود كالكلام في الاول وذلك يوجب التسلسل وان كان عروضه غير مشروط بثبوت الماهية فقد
بطل قولك ثبوت الموصوف متقدم على ثبوت الصفة فنقول في حله الشيء يجب ان يكون متميزا عن غيره
حتى يكون موجودا لكن لا على انه يصير متميزا ثم يصير موجودا لان التميز لا يكون الا بعد الوجود والا فيكون
قبل الوجود تميز فيكون الاشياء المعدومة بعضها متميزا عن البعض فيكون المعدوم موجودا هذا خلف ولكنه
انه يصير موجودا اولا اولية بالذات لا بالزمان ثم يصير متميزا او نقول بان الوجود والتميز ليس لاحدهما على
الاخر قربة في التقدم الذاتي والسبق الطبيعي وعلى هذه المساعدة يتم الكلام المذكور لانه وان كان التشخص
مقارنا للوجود لكن يعرض للحقيقة الموجودة اضافة الى ذلك التشخص فلا يكون للتشخصية تقدم واعتبار
في صحة اتصاف الحقيقة الموجودة الى ذلك التشخص فلا يلزم عروض الاضافة باعتبار واحد لذات
واحد واما الشك الثاني فقد ابطلناه في اول الكتاب ان ما لا يوجد لغيره فهذا القول في هذا الباب وبا
لله التوفيق **الفصل الرابع عشر في اقسام التصديقات** حكم الذهن لشيء على شيء اما ان يكون جازما واما ان
لا يكون فان كان جازما فاما ان يكون مطابقا للمحكوم عليه او لا يكون فان كان مطابقا فاما ان يكون
لموجب او لا يكون وان كان لموجب فاما ان يكون حسيا او عقليا او مركبا منهما فان كان حسيا فهو العلوم
الحاصلة بواسطة الحواس الخمس وان كان عقليا فاما ان الموجب مجرد تصور طرفي المسألة وهما الموضوع
والمحمول او لا بد من شيء اخر والاول هو الاوليات وهي كالعلم بان الشيء الواحد لا يخلو عن النفي و
الاثبات فان مجرد تصور مفردات هذه القضية تقتضي ذلك الحكم والثاني هو النظريات كالعلم بان
العالم محدث والا قدم فان مجرد تصور العالم والمحدث لا يقتضي ذلك الحكم بل لا بد من امر اخر
واما ان كان الموجب مركبا من الحس والعقل فاما ان يكون من السمع والعقل وهو العلم الحاصل بالاخبار

المتواترة

المتواترة واما ان يكون من البصر والعقل وهو المجربات والحدسيات هذا كله اذا كان الحكم الجازم المطابق
لموجب واما الذي لا يكون لموجب فهو اعتقاد المقلد وقد يسمى ظنا واما الذي يكون جازما ولا يكون
مطابقا فهو الجهل المركب واما الذي لا يكون جازما فالتردد فيه اما على السواء او لا يكون جازما على السواء فالذي
على السواء هو الشك والذي لا على السواء فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم وتمام القول في الظن
سيأتي في فصل اخر **الفصل الخامس عشر في السبب الذي لاجله تحصل العلوم الاولية** اعلم ان النفس لا شك في
كونها مستعدة لانتقاش تصور الموجودات ولكن الاستعداد اللازم لوجوده الحاصل له في اول الامر
غير كاف ولا تام فان ذلك الاستعداد لو كان تاما وقد ثبت ان الفياض لتلك التعقلات والعلوم
عام الفيض لا يتخصص افاضته بوقت دون وقت لامر عايد اليه بل لا يعود الى القوابل والمستعدات وجب
ان تكون تلك التعقلات والمعارف حاصلة لها في اول الامر وان لا يوجد النفس خالية من شيء منها
وليس الامر على هذا الوجه عرف ان الاستعداد المصاحب لها في مبدأ الفطرة غير كاف في فيضان تلك
التعقلات عليها من مباديها فاذا لا بد من زيادة استعداد بها متى يحدث لها تلك التصورات وتلك
الزيادة امر حادث ولا بد له من سبب حادث لما عرف ان كل حادث فلا بد من حادث اخر قبله وليس ذلك الا
الاحساس بالجزئيات فان الاحساس بها سبب لتنبه النفس لمشاركات تلك الامور المحسوسة و
مباينتها وذلك سبب لانتقاش النفس بالتصورات الكلية المجردة عن عوارض المادة ولواحقها
والشعور بما لها من الذاتيات والعرضيات لازمة كانت او مفارقة بطيئة الزوال كانت او سريعة
الزوال فالنفس تنتفع بالحس في اكتسابها للتصورات من هذا الوجه ثم اذا حصلت التصورات
التامة في النفس فلا بد وان تقع البعض الى البعض نسبة بالمحمولية والموضوعية فما كان من المحمولات
محمولا على موضوع معين لذاته وعينه لا بتوسط امر ثالث فلا بد وان يكون حكم العقل بثبوته له غير موقوف
على شعوره بمتوسط اذ لو كان حكم العقل بذلك التوسط لشيء ثالث مع انه في نفس الامر ليس بتوسط
شيء ثالث كان العقل غير مطابق لما عليه الشيء في نفسه فلا يكون حكم العقل في ذلك صادقا فاذا
لا بد وان يكون حكم العقل بذلك لا لتوسط شيء ثالث فيكون ثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع
ثبوتا اوليا فان كل ما ثبوته لا لاجل متوسط كان ثبوته لذلك الموضوع لا يكون اوليا بل ثانيا لثبوت ذلك
المتوسط وثالثا له وكذلك ما حكم العقل بثبوته للموضوع لا لاجل متوسط لم يكن العقل بذلك الثبوت

اولا بل ثانيا وثالثا لكن ثبوت ذلك المتوسط لذلك الموضوع فاما ان يكون ثبوته لموضوعه في الوجودين
اعني الخارج والذهن لا لمتوسط كان ثبوته له اولا فلا جرم سمي امثال هذه قضايا اولية فهذا
هو تحقيق القول في العلوم الاولية واما الذي يقال بعد ذلك من ان الاولي ما يستحيل وقوع
المنازعة فيه فان الانسان يجب ان يفرض نفسه خاليا عن جميع العادات والديانات
ثم يعرض على نفسه تلك القضية فان وجدها مبادرة ومسارعة الى التصديق بها فهي القضية الاولية
والاولية والا فلا فكل ذلك يجري مجرى تعريف الاولي بالرسوم فاما تعريفه بالحد الحقيقي الكاشف
عن ماهيته فهو ما ذكرناه **الفصل السادس عشر في ان القوة العاقلة كيف تقوى على توحيد الكثير وتكثير الواحد**
اما قوتها على توحيد الكثير فمن وجهين الاول التجنيس فانها اذا اخذت عن الاشخاص الداخلة تحت النوع
مشخصاتها او سائر العوارض اللاحقة بها بقيت الحقيقة النوعية ماهية متحدة وحقيقة واحدة والثاني بالتركيب
لانها اذا اعتبرت المعنى الجنسي والفصلي امكنها ان تقرن الفصل بالجنس بحيث يحصل منهما حقيقة متحدة
... ويسمى لا اضافيا واما قوتها على تكثير الواحد فهي ان تميز ذاتياتها عن عرضياتها وجنسها عن فصلها
وجنسها عن جنسها بالغا ما بلغت وفصل فصلها وفصل جنسها عن فصلها بالغا ما بلغت وتميز لازمها
عن مفارقها والقريب عن البعيد والقريب منها عن الملائم فيكون الشخص الواحد في الحس واحدا لكنه
في العقل امور كانت كثيرة ولذلك يكون ادراك العقل اتم الادراكات بل كان العقل يتخلل في ماهية
الشيء وحقيقته ويستنسخ منها نسخة مطابقة لها من جميع الوجوه واما الادراكات الحسية فانها مشوبة با
لجهل فان الحس لا يدرك الا ظاهر الشيء فاما باطنه وماهيته فذلك مما لا يحيط به الحس **الفصل السابع عشر**
في حقيقة الاوليات وهي اول الاوائل واولى عند اول الاوائل في التصديقات العلم بان الشيء لا
يخلو عن النفي والاثبات ولا يتصف بهما وهذه القضية لا يمكن اقامة البرهان عليها لان الذي يجعل
دليلا على شيء آخر فهو انما يستدل بانتفائه وثبوته على انتفاء شيء اخر وثبوته فلو جوزنا الخلو عن الثبوت
والانتفاء لم نامن في ذلك الدليل ان يخلو عن الثبوت والانتفاء وبتقدير خلوه عنهما لا يبقى له دلالة
على ذلك المدلول فاذا ما دل على ثبوت هذه القضية لا يدل عليها الا بعد ثبوت هذه القضية واذا
كان كذلك لا يمكن اثباتها الا بالطريق الدوري وهو باطل ايضا فالدليل الذي يدل على انهما لا يجتمعان
فيه لا بد وان يعرف هذا اولا انه لا يجتمع فيه كونه دليلا على ذلك المطلوب ولا كونه دليلا عليه اذ لو

جاز ذلك

جاز ذلك واحتمل لم يمكن اقامة الدلائل على استحالة الاجتماع بالقياس للاستحالة الاجتماع لاحتمال
ان يكون الدليل دالا على استحالة اجتماعهما ولا استحالة اجتماعهما ومع هذا الاحتمال لا يحصل المقصود واذا كان
ولا بد الدليل على اثبات هذه القضية موقوفا على ثبوتها فلو بينا ثبوتها بقضية اخرى لزم الدور فثبت ان هذه
القضية لا يمكن اقامة البرهان عليها واما سائر التصديقات البديهية فيشبه ان تكون فرعا على هذه القضية
فان العلم بان الموجود لا يخلو عن الوجوب والامكان علم بان الموجود لا يخلو عن ثبوت الوجوب ولا
ثبوته له او عن ثبوت الامكان ولا ثبوته وهذا هو العلم الاول لكن مقيدا بقيد خاص وكذلك العلم
بان الكل اعظم من الجزء متفرع على العلم بان زيادة الكل على الجزء اذا لم تكن معدومة فهي موجودة لامتناع
ارتفاع الطرفين واذا هي موجودة مع المزيد عليه فمجموعهما اعظم اذ لا نعني من الاعظم الا ذلك و
كذلك قولنا الاشياء المتساوية لشيء واحد متساوية مبنية على تلك القضية لكن الاشياء المتساوية
لشيء واحد طبيعتها كلها تلك الطبيعة واذا كانت طبيعتها واحدة استحال ان تكون طبائعها مختلفة
لامتناع اجتماع النقيضين وكذلك قولنا الشيء الواحد لا يكون في مكانين فان الشيء الواحد لو
حصل في مكانين لما تميز حاله عن حال الشيئين الحاصلين في مكانين واذا لم يتميز الواحد عن الاثنين كان
وجود الثاني كعدمه فيكون ذلك الثاني قد اجتمع فيه الوجود والعدم فثبت ان القضيتين الاوليين
انما كانتا ظاهرتين في الحقيقة لكونهما في قوة قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان والقضيتان الاخريان انما
كانتا ظاهرتين لكونهما في قوة قولنا النفي والاثبات لا يرتفعان فظهر ان هذه القضية اول الاوائل في
التصديقات فلذلك اتفق اهل التحقيق على ان المنازع لها لا يستحق المكالمة والمناظرة واذا لم يمكن
اقامة البرهان على حقيقة هذه القضية والذي ينازع فيها اما ان ينازع لانه لم يحصل تصور اجزاء هذه القضية
واما لكونه معاندا واما لاجل انه تعارضت عنده الاقيسة المنتجة للنتائج المتناقضة والمتقابلة ولم يمكن
منه الاطلاع على ترجيح بعضها على البعض فان كان المنازع من القسم الاول فعلاجه تفهيم ماهيات اجزاء تلك
القضية وان كان من القسم الثاني فعلاجه الضرب والحرق وان يقال له الضرب واللاضرب و
الحرق واللاحرق واحد وان كان من القسم الثالث فعلاجه حل شكوكه ومع ذلك فلنذكر شبهة
اصحاب هذه المغالطة فان لهم ان يقولوا انا لا نجزم بنفي الحقائق بل نشك فيها لانا انما جزمنا بثبوت
هذه الحقائق لما نجد من انفسنا من التألم بالمولمات والتلذذ باللذات والاحساس بالمبصرات والمسموعات

ثم انا قد نجد من النفس الجزم باشال هذه الاشياء مع انا في وقت اخر نعلم ان ذلك الجزم كان باطلا فلا جزم
او نقع امانا عن شهادة الحس والبديهة وبيان ذلك ان الطريق الى معرفة وجود الاشياء اما التخيل او
الحس او العقل ولا وثوق على شهادة واحد من هذه الثلثة اصلا فاذا لا طريق الى معرفة الاشياء اما التخيل
فلان النائم يرى في الرؤيا امورا يجزم بها ولا يرتاب في كونها كذلك ثم بعد الانتباه تيقن ان كل
تلك الاعتقادات كانت ظنونا باطلة وتخيلات فاسدة واذا كان كذلك فمن المحتمل ان يكون
مهما حالة نسبتها الى حالة اليقظة كنسبة حالة اليقظة الى حالة المنام حتى انا في تلك الحالة نعرف ان كل ما تخيلناه
واحسبناه في هذا الوقت كان باطلا واما الحس يرى المتحرك ساكنا مثل الظل والساكن متحركا كالذي يرى عن
لمن في السفينة في تخيل حركة الساحل ويرى الصغير كبيرا اذا حال بين الرائي والمرئي بخارات رطبة والكبير
صغيرا اذا كان بعيدا وايضا المبرسم والمجنون تتخيل صورا لا يرتاب في ثبوتها واصحاب النفوس القوية الزكية
يتخيلون صورا حسنة واصواتا طيبة يستلذون بها على ما شهدت التجربة والقياس بذلك ولذلك نرى القطر
النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة دائرة فاذا جاز ذلك فمن الجائز ان لا يكون لشيء مما احسسنا
وجود خارجي بل يكون هناك تخيلات وهمية وظنون فكرية واما العقل فلان تصديقه بالامور اما ان يكون
بديهيا او كسبيا اما البديهيات فلا نعول عليها اما الاولى فلان حكم الذهن بالقضايا التي نسميها بديهية
ثم نعرف كذبه في الوهميات فزال الامان عن حكمه في العقليات ونقرر ذلك فقد مضى واذا
ارتفع الامان عن البديهيات فلان يرتفع عن النظريات فهو اولى فلئن قلتم هذا كله اعتراف بان ههنا
حسا وتخيلا ونوما ويقظة وصوابا وكل ذلك اعتراف بثبوت هذه الاشياء فنقول في الجواب لا شك ان
ذلك يوجب الاعتراف بالثبوت لكن الذي اوردناه اولا اوجب الشك فلذلك توقفنا
ولم نحكم لا بالثبوت ولا بالانتفاء وجرى ذلك مجرى من قام عنده دليلان على طرفي النقيض وعجز عن
الترجيح فانه لابد له من التوقف فلئن حاول استخراج الاجوبة عن هذه الاسولة كان اما غالطا او
مغالطا لان تلك الاجوبة لا شك انها علوم كسبية مبنية على العلوم الاولية فلو لم تصحح هذه العلوم
الاولية الا بتلك العلوم المكتسبة التي لا يمكن اثباتها الا بتلك الاوليات كان
البيان دوريا وهو باطل فهذا ما يمكن ان يحتج به اصحاب الحيرة والطريق الى حله ان نقول الجزم
في ضمن ثبوت هذه الاشياء فقد ساعدتم عليه لكنكم تقولون وجدنا ههنا ما يعرض ذلك الجزم ويحدس

وجهه

وجهه فحينئذ نشتغل بحل ذلك المعارض وقولهم يكون هذا تصحيحا للاوليات بالمكتسبات فنقول انه ليس
الامر كذلك فانا لا نحاول حجة على اثبات هذه الاوليات بل الجزم بذلك حاصل لذاته وانما نحاول
بالنظر حل الشكوك الواقعة لذلك الجزم فلا يلزم منه اثبات الاولى بالنظري حتى يقع البيان الدوري
وبالله التوفيق **الفصل الثامن عشر في ان النفس مع بساطتها كيف تقوى على هذه التعقلات الكثيرة**
الذين يجوزون صدور الافعال الكثيرة عن العلة الاحادية الذات لا يتوجه عليهم الاشكال في هذا الموضع
واما الذين يمنعون من ذلك فيجب عليهم حل هذا الاشكال فان المعلول انما يتكثر في ذات العلة اما
لاختلاف القوابل واما لاختلاف الالات واما لترتب المعلولات والنفس الناطقة
جوهر بسيط ولو كان مركبا عن مقومات فلا تبلغ كثرتها الى ان تساوي كثرة افاعيلها الغير المتناهية
ولا يمكن ان يكون ذلك التكثر بسبب كثرة القابل لتلك التعقلات هو ذات النفس جوهر ما
ولا يمكن ان يكون ذلك لترتب الافاعيل فان تصور السواد ليس لواسطة تصور البياض وبا
لعكس وكذلك القول في كل المتصورات وفي كثير من التصديقات فبقي ان يكون ذلك لاختلاف
الالات فان الحواس المختلفة الالات تعد النفس لان تتقيس بتلك الصورة المجردة والاحساسات
الجزئية تتكثر بسبب اختلاف حركات البدن على ما بينا القول في كيفية انتفاع النفس بالحس ثم بعد ذلك
حصول تلك التصورات الاولية والتصديقات الاولية تمزج بعضها ببعض وتتولد من هناك
تصورات وتصديقات كسبية لا نهاية لها فالحاصل ان حصول التصورات التصديقات الاولية
الكثيرة بحسب اختلاف الالات وحصول التصورات والتصديقات المكتسبة بحسب امتزاج
تلك الاوليات بعضها بالبعض ولا محالة انها تكون مترتبة ترتيبا طبيعيا يكون كل متقدم منها سببا
للمتأخر **الفصل التاسع عشر في اثبات القوة القدسية** اعلم ان الانتقال من الاوليات الى النظريات
اما ان يكون بتعليم معلم او لا يكون فان كان بتعليم معلم فلا بد وان ينتهي بالاخرة الى ما يكون ذلك
من نفسه والا تسلسل الى غير النهاية ولان كل من مارس علما من العلوم وخاض فيه وداوم على من
اوليه لابد وان يستخرج بفكر نفسه ما لم يسبقه اليه متقدموه قل ذلك او كثر وكيف لا نقول ذلك
وقد بينا ان الاحساس بالجزئيات سبب لاستعداد النفس لقبول التصورات الكلية وستعرف
ان حصول التصورات المتناسبة سبب لحكم الذهن بثبوت احدهما للاخر فلا يبعد لو وقع للذهن

بثبوت احد مما لاخر فلا يكر لو وقع للذهن التفات الى تصور محمول بسبب الاحساس بجزئيات
عند استحضار تصور موضوعه وعند ذلك يترتب عليه لا محالة الجزم بثبوت ذلك المحمول لذلك
الموضوع من غير ان استفاد ذلك عن تعلم او سمعه عن مرشد وقاس فظهر ان الانسان يمكنه ان يتعلم
من نفسه وكل ما كان كذلك فانه يسمى حدسا وهذا الاستعداد يتفاوت في الناس فرب انسان
لو اكتسب طول عمره على تعلم مسئلة تعذر عليه ذلك وانصرف عنه بدون مطلوبه ورب انسان
يكون بالعكس ختى لو انه التفت وتنبه اليه ادنى تنبه حصل له ذلك ولما رايتان الدرجات فيه متفاوتة
والمراتب مختلفة بالقوة والضعف والاقل والاكثر فلا يبعد وجود نفس بالغة الى الدرجة القصوى
في القوة وسرعة الاستعداد لادراك الحقائق حتى كان ذلك الانسان يحيط علما بالحقائق الا
من غير طلب منه وشوق بل ذهنه سابق الى السانح من مزاولته لذلك ثم من تلك النتايج
الى غيرها حتى يحيط بغايات المطالب الانسانية ونهايات الدرجات البشرية وتلك القوة تسمى
قدسية ومخالفتها لساير النفوس بالكم والكيف اما الكم فلانها اكثر استحضار للحدود الوسطى واما الكيف فلانها
اسرع انتقالا من المبادي الى الثواني ومن المقدمات الى النتايج وتخالف ساير النفوس من جهة
اخرى وهي ان ساير النفوس تعين المطالب ثم تطلب الحدود الوسطى المنتجة لها واما النفس
القدسية فيقع الحد الاوسط في الذهن وتتادى الذهن الى النتيجة المطلوبة فيكون الشعور بالحد الاوسط
مقدما على الشعور بالمطلوب وبالله التوفيق الفصل العشرون في ان القبول النفس للصور العقلية لا يتوقف
على التفكر لمشكك ان يشكك قبول ان النفس الناطقة اذا فارقت البدن وفسدت آلة الفكر
فانها لا تبقى عالمة بشيء لان الادراكات العقلية مشروط بالافكار والذي يقوى في حل هذه الشبهة
ان الادراكات لو كانت متعلقة باستعمال القوة المفكرة تعلق السبب بسببه والمشروط بشرطه
لكانت مفارقة محالة لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما بيان بطلان التالي فلان الانسان حال
ما يكون متفكرا كان طالبا والطالب لا بد وان يكون فاقدا للمطلوب واما بيان الشرطية فلان المحتاج
الى الشيء اما ان يكون محتاجا الى وجوده او عدمه فان كان الى وجب حصول وجوده عنده وان
كان الى عدمه لم يكن منافيا لوجوده لان الشرط لا ينافي المشروط بل يتاخر وهو ان النفس الناطقة
هي المحل للمعقولات والادراكات الكلية السبب الفياض لتلك الادراكات جوهر مفارق مجرد

الادركات

عن المادة

عن المادة ولو اخفيا فاذا كانت النفس القابلة بعد الموت باقية والجوهر الفياض لتلك الصور باقيا
وجب حضور تلك الصور لان الفاعل اذا وجد مع القابل وجب حصول ذلك الاثر اللهم الا ان
يقال بان الاستعداد التام في النفس لا يحصل الا عند استعمال الفكر وهو ايضا باطل لانا اذا تفكرنا
في شيء وادركناه امكننا استدامة ذلك الادراك بعد مدة فعرفنا ان استعداد النفس لقبول تلك
الصور عن مباديها لا يتوقف على استعمال الفكر فان قيل القوة الفكرية والخيالية مما تعاون فان الخيال
اذا انصب الى التخيل وتعطلت القوة الفكرية تعطلت القوة العقلية ولذلك تبطل القوة العقلية
في النوم لبطلان القوة المفكرة وكل ذلك دليل قوي على ان العقل لا بد له في التوصل الى تحصيل
النسبة بينه وبين العقل الفعال من القوة المفكرة الجواب قولنا العقل يتعطل في حال النوم غير مسلم
بل يستنبط العقل في النوم ما لم يستنبط في اليقظة ولكن الاغلب ان التخيل مستول على النفس من غير
الفكر ولذلك يحتاج اكثر الاحلام الى التعبير الفصل الحادي والعشرون في امكان اجتماع التعقلات الكثيرة في
النفس دفعة واحدة ربما يظن بعض الناقصين الناظرين في ظواهر المكتوبات ان النفس لا تقوى على
استحضار ادراكين وعلمين وليس الامر على ما يظنونه لوجوه الاول انا اذا حكمنا بثبوت شيء لشيء
فتصور الموضوع وتصور المحمول لا بد من حصولهما دفعة لان القاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي
عليهما في وقت ذلك الحكم لا بد من حضور الطرفين والا لكان الحاضر ابدا التصور واحدا والتصور
الواحد ينافي الحكم والتصديق وكان يجب ان يتعذر الحكم ابدا وايضا فنحن اذا عرفنا الشيء بحده فلا
يكون العلم باحد اجزائه مثل الجنس وحده والفصل وحده مفيدا للعلم بتمام حقيقته فلو استحال حصول
الحكم بكل اجزائه دفعة واحدة لاستحال حصول العلم في وقت من الاوقات بحقيقته فهذا البيان
امكان حصول التصورات الكثيرة واما انه يمكن حصول التصديقات الكثيرة فلان المقدمة
الواحدة لا تنتج فلو استحال حصول العلم بالمقدمتين معا لاستحال حصول العلم بالنتيجة وايضا فان
العلم بوجود المضافين حاصل معا وكذلك العلم بوجود الملازم ووجود الملزوم وهو يدل على ما قلنا
ومما يحقق ذلك في التصورات والتصديقات ان الاله تعالى والعقول المفارقة لا يمكن ان
يكون شيء من تعقلاتها موجودة بالقوة بل لا بد من حصولها وحضورها باسرها بالفعل و
كذلك النفوس الناطقة بعد مفارقة الابدان لا بد وان يصير معلوماتها باسرها حاضرة بالفعل فان

عن الماده

مثل نحن نجد من انفسنا اذا اقبلنا باذهاننا على ادراك شي تعذر في تلك الحالة الاقبال على ادراك
العقلي شي آخر فنقول حله مبني على مقدمة وهي ان الادراك العقلي مغاير للادراك الخيالي فانا
اذا قلنا الانسان ناطق احطنا عقلنا بمفهوم هذه الالفاظ وظهر في خيالنا اثر مطابق في الترتيب
لهذه الالفاظ فاذا قلبنا وقلنا الناطق انسان فالمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب لكن الصورة
الخيالية تنقلب وتنعكس فاذا عرفت ذلك فنقول ربما ساعدنا على ان القوة الخيالية لا تقوى على
استحضار امور كثيرة وتخيلات مختلفة دفعة واحدة لانه كيف كانت فهي آلة جسمانية واما القوة
العقلية فانها تقوى على ذلك والذي نجده من انفسنا كالمتعذر على القوة الخيالية لا الى القوة العقلية

الفصل الثاني والعشرون في ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وان العلم بالمعلول لا يوجب
العلم بالعلة قيل ان العلة اما ان تكون لذاتها مؤثرة في المعلول او لا تكون لذاتها مؤثرة في
المعلول فان لم تاثيرها في المعلول لذاتها بل لا بد من اعتبار قيد آخر لم تكن هي العلة بل ذلك
المجموع ثم الكلام في ذلك المجموع ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في الاول الى ان ينتهي
الى شي يكون هو لذاته موجبا لذلك المعلول فمن عرف ذلك الشي لا بد وان يعرف منه
انه لذاته لذلك المعلول فان ذاته اذا كانت لذاتها لا لغيرها علة لذلك المعلول فمتى علمت
وجب ان يعلم على هذا الوجه ومتى علم منها انه علة لذلك المعلول وجب ان يحصل العلم بذلك
المعلول لان العلم باضافة شي الى شي يتضمن العلم بكلي المضافين فاذا وجب ان يحصل من العلم
بالعلة العلم بالمعلول اقول ان هذا يدل على اعتراف القوم بحصول علمين دفعة واحدة فان عند
التصديق بوجود المعلول لنرجع الى غرضنا فان قيل يلزم على هذا انا اذا عرفنا حقيقة شي
ان نعرف لازمه القريب ومن لازمه القريب من لازمه الثاني ومن الثاني الثالث حتى نعرف
جميع لوازمه دفعة واحدة ولو كان الامر كذلك لما خفي علينا شي اصلا وحله من وجهين الاول
التزام ذلك وهو انا متى عرفنا ماهية شي وحقيقته لا بد وان نعرف جميع لوازمه لكن لا نعرف حقيقة
شي من الاشياء وانما غاية ما ان نعرف لوازمها وصفاتها فان قالوا هذا باطل من وجهين احدهما
ان تلك الصفات كما هي لازمة لتلك الماهيات ايضا لازمة لتلك الصفات فاذا اشتملنا علمنا
على معرفة الصفات لزمكم ان تكون العلم بها علة للعلم بتلك الماهيات ثم تكون العلم بتلك الماهيات

علة للعلم

علة للعلم بسائر الصفات الثاني وهو انكم بينتم ان علمنا بحقيقة نفسنا حاضر ابدا فيجب ان نعرف جميع
صفات انفسنا ولوازمها ومن جملة لوازمها استغناؤها عن البدن وامتناع قدمها وفسادها و
كان يجب ان يكون العلم بهذه الاحوال حاصلا من غير كسب الجواب عن الاول انه من الجائز ان تكون
الصفات لازمة للموصوفات لكن الموصوفات لا تكون لازمة للصفات فان الزوايا الثلث من
المثلث يلزمها ان تكون مساوية لقائمتين وتساوي القائمتين لا يلزمه الزوايا الثلاث من المثلث
اي ليس كل ما يساوي القائمتين فهو الزوايا الثلاث من المثلث بل الخط القائم على خط آخر فيما غير
متساوي الميل يحدث عنه زاويتين متساويتين لقائمتين فيبطل دعواهم فان فرضوا الكلام في لازم
متساو فعند ذلك نجيب بجواب شامل وهو ان اللوازم معلولات الماهية وستعرف ان العلم
بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة وتبين الفرق بين الموضعين واما الجواب عن الثاني فيمكن على
الاول ان نقول المعلوم بالبديهة انا من انفسنا وجودها فاما حقيقتها فهي غير معلومة لنا بالبديهة بل
بنوع النظر والفكر وهذا الجواب غير مرضي على ما ستعرف الطريق الثاني ان نقول اللوازم على قسمين
لوازم اعتبارية ولوازم غير اعتبارية ونعني بالاعتبارية ما يكون لها ثبوت الا عند الاعتبار العقلي
اياها وهذا مثل كون النفس قائمة بذاتها غنية عن الموضوع وكونها حادثا وباقيا فان الغني عن الموضوع
قيد سلبي ولو كان ذلك وصفا ثبوتيا لكان للشي الواحد صفات غير غير متناهية لاجل سلب امور
غير متناهية عنه لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية وايضا فالحدوث والبقا لو كانا وصفين ثبوتيين
لزم التسلسل على ما عرفت فتعلم ان امثال هذه الصفات مما لا وجود لها في الخارج فاذا انفكت لها
الماهية لا تكون علة لتحقق هذه الصفات مطلقا حتى يكون العلم بها علة للعلم بهذه الصفات مطلقا
بل انما تكون علة لتحقق هذه الصفات عند اعتبار العقل لها لا مطلقا ايضا بل عند اعتبار جملة من
الوسطيات ولا شك ان العلم بماهية النفس وتلك الوسطيات المعتبر الملتفت اليها علة
للعلم بوجود امثال هذه اللوازم فاما اللوازم الغير الاعتبارية فهي للنفس مثل قدرتها على الادراك
والتحريك فان القدرة صفة حاصلة للنفس لا يتوقف على الفرض والاعتبار فلا جرم من عرف ذاته
عرف هذه الصفة فان قيل ذات العلة المغايرة العلية فان علية العلة معقولة بالقياس الى
معلولية المعلول وذات العلة غير معقولة بالقياس الى شي والا لكانت ذات العلة من باب

المضاف ولا يكون قائما بنفسه لكن المبدأ الاول القائم بذاته علة هذا خلف وايضا فيلزم ان يكون
ذات العلة مع المعلول مع انها متقدمة عليه هذا خلف واذا ثبتت المغايرة بينهما وثبت ان ذات
العلة غير متقومة بالقياس الى المعلول لم يجب من العلم بحقيقة الذات التي عرضت العلية لها العلم بذا
المعلول فنقول علية العلية لا يمكن ان يكون وصفا ثبوتيا زائدا على العلة والا لكانت علية العلة
لتلك العلية زائدة على ذات بها العلم بالمعلول فان عادوا وقالوا لا نسلم ان ذوات العلة بحقيقة
مخصوصة متميزة من ذات المعلول وليس احدهما داخلا في الاخر واذا بانا فلم لا يجوز حصول العلم باحدهما
مع الجهل بالاخر فنقول انهما وان كانا متباينين في الحقيقة الا ان المعلول لما كان لازما للعلة وجب
ان يكون العلم بالمعلول لازما للعلم بالعلة لان التعقل التام ان مطابقا للوجود الخارجي فاذا لم يكن
بين العلة والمعلول واسطة وجب ان لا يكون بين العلم بهما واسطة هذا ما امكنني ان قول في تقرير
هذا الدليل ومما يدل على ذلك انا ابدا نستدل بالاسباب على مسبباتها فاذا راينا ملاقاة النار مع
القطنة تيقنا الاحتراق واذا راينا الثقل مع عدم المانع تيقنا بالهوي وليس ذلك الا لاجل ان العلم
بالسبب يوجب العلم بالمسبب ولقائل ان يقول انما عرف ذلك بالحس لا من العلم بماهية العلة
العلة فاما بيان ان العلم بالمعلول لا يفيد العلم بالعلة فلما نقول ومن الله التوفيق ان استناد المعلول
الى علة لاجل انه في ذاته غير مستقل بالوجود والعدم اذ لو كان له في ذاته استقلال اما بالوجود او بالعدم
استحال استناده الى العلة ثم ان عدم الاستقلال في الوجود او العدم هو الامكان فاذا احاجة المعلول
الى العلة واستناده اليها لاجل الامكان يحوج الى علة مطلقة فلا جرم لا يكون العلم بالمعلول مفيدا للعلم
بحقيقة العلة المخصوصة ولما كان الامكان علة للحاجة الى المطلقة لا جرم كان العلم بالامكان سببا للعلم
بالحاجة الى علة ما واما العلة فان اقتضاءها للمعلول لذاتها وحقيقتها المخصوصة فاذا علمنا لا بد وان
نكون من لوازمها ثم ان العلة المعينة لا تقتضي معلولا مطلقا والا لكان لا يتخصص الا بقيد اخر فلا يكون
المفروض علة علة هذا خلف فاذا العلة بحقيقتها المخصوصة تقتضي ذلك المعلول المعين فلا جرم كان العلم
بحقيقة العلة علة للعلم بالمعلول المعين اما المعلول فلا يقتضي العلة المعينة من حيث هي هي فلا جرم
لا يلزمها من العلم بالمعلول العلم بالعلة فان قيل فاذا كان المعلول المعين لا يقتضي العلة المعينة
فلما ذا استند اليها دون غيرها فنقول المعلول المعين يقتضي علة مطلقة لكن العلة المعينة تقتضي

معلولا معينا فتعين تلك العلة لذلك المعلول ليس لاجل اقتضاء المعلول لها بل لاجل اقتضائها
لذلك المعلول فلما كانت تلك العلة لذاتها مؤثرة في ذلك المعلول استحال ان يؤثر فيه
علة اخرى لامتناع ان يؤثر فيما وقع بعلة علة اخرى فهذا غاية التحقيق في هذا المقام مع اني ما رايت
احدا قبلي ذكر قليلا من مسائل هذا الباب فضلا عن الخوض في مثل هذه الدقائق وقد ذكرت في بعض
كتبي ان العلم بالعلة لا يوجب العلم بالمعلول مطلقا كيف كان بل العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
بشرط تصور ماهية المعلول واستدللت على ذلك بان العلية وصف اضافي والامور الاضافية
لا تستقل باقتضائها احد المضافين والا لوجدت تلك الاضافة لذلك الشيء وحده عند عدم غيره
غيره وذلك محال فاذا لا يلزم من العلم باحد المضافين العلم بتلك الاضافة فلا يلزم من العلم بذات
العلة العلم بالعلية بل العلم بذات العلة علة للعلم بالمعلول بشرط حصول تصور المعلول لان الوصف
الاضافي اذا كان معلولا لمجموع المضافين لا جرم كان العلم بهما معا علة للعلم بالوصف الاضافي و
اما الان فلما تبين ان العلية لا يمكن ان يكون وصفا ثبوتيا بل ليس هٰهنا الا ذات العلة وذات
المعلول ولا شك ان ذات العلة من حيث كونها تلك الذات المخصوصة علة لذلك المعلول
لا جرم لزم من العلم بالعلة العلم بالمعلول مطلقا وبالله التوفيق **الفصل الثالث والعشرون في
ان العلم بذوات الاسباب انما يحصل من العلم باسبابها** لا يخفى عليك ان اليقين التام يحصل
اذا كانت الصورة الذهنية مطابقة للامر الخارجي فالذي له سبب لا بد ان يكون لذاته ممكن
والا امتنع استناده الى السبب والممكن لذاته لا يقتضي الوجود لذاته لان الممكن من حيث هو
ممكن ليس له الا تساوي الوجود والعدم والشيء من حيث ان وجوده ليس ارجح من عدمه يمتنع ان
يكون وجوده ارجح من عدمه فاذا النظر اليه من حيث هو هو لا يقتضي العلم بوجوده والنظر الى
ما لا سبب له لا يقتضي ذلك ايضا بل الشيء كما انه انما يوجد بسببه فكذلك العلم اليقيني بوجوده لا يحصل
الا من العلم بسببه وكما انه بالنظر الى سببه يصير واجب الوجود ممتنع التغير فكذلك العلم بسببه
العلم بسببه يصير واجب الوجود ممتنع التغير وذلك هو اليقين التام فثبت ان العلم بوجود ذوات
المبادي لا يحصل الا من مباديها فان قيل انا اذا علمنا وجود البناء علمنا ان له بانيا مع ان البناء
لا يكون علة للثاني بل الامر بالعكس فنقول العلم بالثاني بل يوجب العلم باحتياج البناء الى الثاني

واحتياج البناء الى البانى حكم لاحق لذاته لازم له معلول لماهيته فيكون ذلك استدلالا بالعلة على
المعلول ثم ان العلم بحاجة امر لما كان مشروطا بالعلم بكل واحد من الامرين لاجرم صار الثانى معلوما
بضرورة حصول العلم بالاضافة اليه فاما الاعتقاد الحاصل لا من جهة السبب ولو كان فى نهاية
القوة الا انه ليس يمتنع التغير بل هو فى معرض التغير والزوال لانه ليس ملتفتا اليه من جهة سببه فيكون
ممكن التغير واما الشيء الذى غنيا عن السبب والموثر فاما ان يكون العلم به اوليا بديهيا واما ان
يكون مالو ساعن معرفته واما ان لا يكون اليه طريق الا بالاستدلال عليه باثاره ولوازمه
وحينئذ لا نعرف ماهيته وحقيقته وكذلك فان واجب الوجود هو البرهان على الكل وليس شيء
غيره يكون برهانه عليه على ما ورد فى القران شهد الله انه لا اله الا هو وقال غير من قائل قل اى
شيء اكبر شهادة قل الله هذا ما قيل فى هذا الفصل وان كان فيه موضع بحث كثيرة وبالله التوفيق

الفصل الرابع والعشرون فى ان الشيء اذا علم بسببه لا يعلم الا كليا وبرهانه انا اذا علمنا ان الالف
مثلا موجب للباء فالباء من حيث انه هو لا يمتنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه وكونه معلولا للالف
لا ينافى ذلك فان الباء الذى هو معلول الالف لا يمنع نفس تصور معناه من وقوع المشركة فيه فاذا
الشيء اذا علم بسبب لابد وان يعلم كان ولقائل ان يقول السواد مثلا اذا تشخص وتعين فلابد وان
يكون لتشخصه سببا فاذا علم سبب تشخصه لابد وان يعرف ذلك الشخص لما ثبت ان العلم بالعلة علة
للعلم بالمعلول ففى هذه الصورة قد علم الشيء بسببه لا على الوجه الكلى بل على الوجه الجزئى واما بيان انه كيف
يمكن ان نعلم الجزئيات على الوجه الكلى فانك اذا علمت الحركات السماوية كلها فلابد وان تعلم كل كسوف
وكل اتصال وانفصال جزئى يكون بعينه ولكن على نحو كلى لانك تقول فى كسوف معين انه كسوف
يكون بعد زمان حركة يكون الذى من كذا اشرط كذا وتعرف انه يكون بينه وبين كسوف سابق عليه
او متاخر عنه مدة كذا حتى لا يبقى عارض من عوارض ذلك الكسوف الا وقد علمته كليا فانك
علمت ان الكلى وان اعتبر فيه الف شرط فانه لا يخرج عن معنى الكلية فانه المفهوم من ذلك بعينه الف
قيد لا يمنع تصوره عن ان الحمل على كثيرين الا اذا عرف بحجة خارجية انه لا يكون ذلك الا واحدا

الفصل الخامس والعشرون فى ان العلم بالشخصيات يجب تغيره بتغيرها اذا علمنا من زيد انه فى الدار عند كونه
فيها فاذا خرج زيد عن الدار فاما ان يبقى العلم الاول او لا يبقى فان بقى لم يكن علما بل كان جهلا فذلك

الاعتقاد

الاعتقاد قد تغير فى كونه علما واما ان لم يبق فالتغير ايضا ظاهر وقال بعضهم للعلم بان الشيء سيوجد هو نفس
العلم بوجوده اذا وجد ذلك الشيء وهذا باطل لوجهين الاول انه لو كان كذلك لوجب اذا علمنا
فى وقتنا هذا ان زمانا من الازمنة سيوجد نحو ان العلم ان الليل سيوجد ثم وجد الليل ونحن فى مكان لا نميز
بين الليل والنهار ان يكون عالمين بوجود الليل اذ فينا علم بذلك ولو علمنا فى وقتنا هذا ان الشمس
سيكون لها طلوع بعد وقتنا هذا ثم طلعت ان يكون عالمين بطلوعها وان لم نشاهد ولا اخبرنا بها ولا عرفنا
ضياءها اذ فينا علم بذلك لوجب اذا علمنا فى وقتنا هذا ان زيدا سيدخل الدار عند اول طلوع
الشمس وطلعت الشمس ودخل ان نعلم كلا الامرين وان لم نشاهد طلوع الشمس ولا اخبرنا بذلك
ولا بدخول زيد لان الذى فينا علم بذلك ولما بطلت هذه التوالى كان المقدم باطلا الثانى ان العلم
يستدعى صورة مطابقة للمعلوم فكما ان كون الشيء سيوجد مغاير لكونه موجودا بل مناف له من
حيث ان المعنى لقولنا ان الشيء سيوجد ان الذى هو معدوم فى الحال له تحقق وجود فى الزمان
المستقبل فاذا كان المعلومات فى انفسها متغايرين ومتنافيين وجب ان يكون الصور الحاصلة
منهما فى الذهن متغايرين متنافيين

الفصل السادس والعشرون فى ان العلم قد يكون فعليا وقد يكون
انفعاليا الفعلى لا يخلو اما ان يكون مبدا الوجود والصورة المعقولة فى الخارج وذلك مثل المهندس اذا
ارتسم فى خياله شكل غريب معين بهيئة معينة فان ذلك المتصور يصير مبدا لحصول ذلك فى الخارج
بل جميع الافعال الحيوانية والانسانية لا وجود لها فى الخارج الا بسبب العلم بما فيها من المنافع او الظن
او الاعتقاد بكونها كذلك فالعطشان فى الصيف الصائف اذا علم انه لا تبعة عليه فى شرب الماء البارد
لا فى الحال ولا فى المآل لابد وان تصدر عنه ذلك الفعل والعالم بما فى دخول النار لابد وان
يصير مضطرا الى الامتناع منه فهذه الادراكات الكلية تارة والجزئية اخرى هى الاسباب لحصول هذه
الافعال فى الخارج الا ان التصورات النفس الانسانية لا توثر فى وجود تلك المتصورات الا بواسطة
الالات والادوات فاما اذا كان الفاعل غنيا عن الالات والادوات كان مجرد تصوره سببا
لحصول ذلك المتصور فى الخارج فهذا هو العلم الفعلى واما العلم الانفعالى فهو الذى يكون وجود
المعلوم متقدما على وجود العلم الانفعالى مثل من اذا نظر الى البناء وتصور منه صورة فذلك
التصور منه صورة فذلك التصور هو العلم الانفعالى ويجب ان نعلم ان العلم الفعلى الفعل من

العلم الانفعالي وكيف لا ونحن نعلم ان علم امر النفس بقصيدته اشرف واكمل من علم نعلمها منه **الفصل
السابع والعشرون في تفسير العقل** يجب ان نعلم الانسان له قوتان عاملة وعالمة واما العاملة فلا
شك ان الافعال الانسانية قد يكون حسنة وقبيحة وذلك الحسن والقبيح قد يكون العلم به حاصلا
من غير كسب وقد يحتاج فيه الى الكسب والاكتساب انما يكون بمقدمات تلائمها فاذا تحقق هاهنا امور ثلثة
احدها القوة التي بها يكون التمييز بين الامور الحسنة والقبيحة وثانيها المقدمات التي منها تستنبط الامور
الحسنة والقبيحة وثالثها نفس الافعال التي توصف بانها حسنة وقبيحة واسم العقل واقع على هذه المعاني
الثلثة باشتراك الاسم واما القوة العالمة فاعلم ان الحكماء تارة يطلقون اسم العقل على ادراكات هذه
القوة وتارة على نفس هذه القوة اما الاول فهو ان العقل هو التصورات والتصديقات الحاصلة
للنفس بالفطرة وفي هذا الموضع يخصون اسم العقل بما يحصل بالاكتساب واما الثاني فنقول ان الانسانية لا
شك قابلة لادراك حقايق الاشيا فلا تخلو اما ان تكون خالية عن كل الادراكات او لا تكون خالية
فان كانت خالية مع انها تكون قابلة لتلك الادراكات كانت كالهيولى التي ليس لها الا طبيعة
الاستعداد فتسمى في تلك الحالة عقلا هيولانيا وان لم تكن خالية فلا تخلو اما ان يكون الحاصل فيها من العلوم
الاوليات فقط او يكون قد حصلت النظريات مع ذلك فان لم تحصل فيها الا الاوليات التي هي
الالة لاكتساب النظريات فتسمى في تلك الحالة عقلا بالملكة اي لها قدرة الاكتساب وملكة الاستنتاج
ثم ان النفس في هذه المرتبة ان تميزت عن ساير النفوس بكثرة الاوليات وسرعة الانتقال منها الى
النتايج سميت قوة قدسية والا فلا واما ان كان قد حصل لها مع تلك الاوليات تلك النظريات
فلا تخلو اما ان تكون تلك النظريات غير حاضرة بالفعل ولكنها بحال متى شاء صاحبها استحضرها بمجرد التذكر
وتوجيه الذهن اليها او تكون تلك النظريات حاضرة بالفعل حاصلة بالحقيقة حتى كان صاحبها ينظر
اليها فالنفس في الحالة الاولى تسمى عقلا بالفعل وفي الحالة الثانية تسمى عقلا مستفادا فاحوال مراتب
النفس الانسانية اربعة لا مزيد عليها حالة الخلو المحض وحالة حصول الاوليات فقط وحالة حصول النظر
حصول الاوليات فقط وحالة حصول النظريات عندها لا تكون حاضرة وحالة حصول تلك النظريات
فاسم العقل واقع على هذه المراتب الاربعة باشتراك الاسم وقد يقال العقل لكل جوهر مجرد عن المادة
ولواحقها والكلام في اثباته ثم في شرح احواله سياتي في الفن الخامس من احكام الجوهر وبالله التوفيق

الفصل الثامن

الفصل الثامن والعشرون في شرح الفاظ مستعملة في هذا الباب متقاربة المفهوم وهي الشعور والادراك
والفهم والعلم والمعرفة والاحاطة والذكر اعلم ان الادراك هو اللقا والوصول وهو مطابق للمعنى المقصود
منه في الحكمة لان المدرك يصل الى ماهية المدرك لاجل انطباع صورته فيه واما الشعور فهو ادراك بغير
استثبات ولا تصور تام وهو اول مراتب وصول المعنى الى النفس فاذا حصل وقوف النفس على تمام
ذلك المعنى يقال لذلك تصور فاذا بقي بحيث انه لو اراد استرجاعه بعد ذهابه يقال له انه حفظ ولذلك
الطلب تذكر ولذلك الوجدان ذكر والمعرفة حسبما الشيخ عبارة عن ادراك الجزئيات والعلم عبارة
عن ادراك الكليات وقيل المدرك اذا ادرك شيا فحفظ اثره في نفسه ثم ان ادركه ثانيا ادرك
مع ادراكه انه هو المدرك الاول قيل للمدرك الثاني بهذا الشرط معرفة فيقال عرفت هذا الرجل
وهو فلان الذي رايته في وقت كذا فالمعرفة تكرار التصور واستقرار الادراك والادراك
الوصول واللقا والفهم تصور المعنى من لفظ المخاطب والافهام هو ايصال المعنى باللفظ الى
فهم السامع واما العلم فانه تصور يكون معه تصديق وهو اثبات معنى لمعنى او نفيه عنه وبالجملة
فانا نقول كل ادراك فلا يخلو اما ان يكون المدرك حاصلا بحيث لا يكون منسوبا الى شي آخر
بانه هو او ليس او بانه هو او ليس ذو هو واما ان يتحقق فيه هذه النسبة فالاول هو التصور
والثاني هو التصديق واخطا من قال الادراك اما تصور واما تصديق فان صيغة اما للعناد
وليس بين التصور والتصديق عناد فان التصور شرط التصديق فاني لعانده بل الصحيح ان
يقال التصور اما ان يكون معه تصديق واما ان يكون معه ذلك واذا عرفت ذلك فالصدق
وهو ان يكون حكمك بتلك النسبة مطابقا لما في الوجود والتصديق هو المطابقة وهو قبول
ذهن السامع لذلك والكذب مخالفة الحكم الموجود والتكذيب هو الموافقة على تلك المخالفة
وظاهر منه ان كل تصديق فلابد فيه من التصور ولا ينعكس واما ساير الالفاظ مثل الحدس
والذكا والفطنة فسياتي تفسيرها في علم النفس وبالله التوفيق **الطرف الثاني** في الكلام في العاقل
وفيه فصول ستة الاول في ان العاقل يجب ان يكون مجردا عن المادة البرهان مذكور عليه في
كتاب النفس **الفصل الثاني في ان كل مجرد فانه يجب ان يكون عاقلا لذاته** حاصل ما رايناه ووجدنا
بعد الفحص التام والتتبع لكلام القدماء والمحدثين من المحققين طرق ثلثة الاول واورده في كتاب

المبدا والمعاد وهو انه تمام الدلايل ادلا على ان الصورة المجردة اذا اتحدت بالجوهر المجرد صيرته عقلا
بالفعل على ما حبناه في الفصل الخامس من هذا الباب ثم قال بعد ذلك الصورة المجردة لا تتحد
بغيرها وصيرته عقلا بالفعل فاذا كانت الصورة المجردة قايمة بذاتها كانت اولى بالفعلية فان الحرارة
لو صيرت الجسم الذي هي فيه مسخنا فلو انها كانت قايمة بذاتها مستقلة بنفسها كانت اولى
وكذلك الجسم اذا صار قابضا للبصر بسبب حصول السواد فيه فلو كان السواد قايما بذاته كان
اولى بان يكون قابضا للبصر وهذه الطريقة مبنية على القول بالاتحاد وهو باطل الثاني انهم قالوا
كل ما كان مجردا عن المادة ولواحقها فذاتها المجردة حاضرة لذاتها المجردة وكل مجرد يحضر عنده
مجرد فهو يعقل ذلك المجرد فاذا كل مجرد فانه يعقل ذاته اما بيان ان كل مجرد فان ذاته حاضرة
عند ذاته فلان الشيء اما ان يكون قايما بذاته وموجودا لذاته واما ان يكون موجودا لغيره وقول
من يقول ربما يكون الشيء موجودا ولا يصدق عليه انه لذاته او لغيره كلام باطل وليس له حاصل فان
هذا الخيال انما جاء من التوهم ان حضور الشيء عند الشيء امر اضافي فلا يعقل ثبوته الا عند التعدد ونحن
قد بينا كيفية الحال فيما مضى وذكرنا الاضافة يكفي في تحققها تعدد الاعتبارات ايضا فلا تعقل ذواتنا
وانا نكون عاقلين لذواتنا اذا كان العاقل منا هو المعقول وذلك يدفع القول بالحاجة الى التغاير وايضا
فان التعقل ذاتي وذاتك فهمنا ان هذه الاضافة غير مستدعية للتغاير واما بيان ان الشيء المجرد اذا حضر
عنده مجرد فهو يعقل ذلك المجرد اما على قول من يقول ان العقل هو هذا القدر فالكلام ظاهر واما على قول من
يقول التعقل حالة اضافية مشروطة بالحضور فالكلام ايضا ظاهر لان حصول تلك الحالة الاضافية غير
متوقفة الا على حصول هذا الشرط فمتى حصل هذا الشرط المفيد للاستعداد التام موجب حصول المشروط
تبقى فيه اشكال واحد وان حصول الشرط انما يكفي حصول المشروط ان لو كان المقتضي حاصلا فلعل
بعض المجردات حقايقها مقتضية لتلك الاضافة فلا جرم تحصل تلك الاضافة فلا جرم عند حصول
الشرط وبعضها لا تقتضي تلك الاضافة فلا جرم لا تجب فيها اضافة تلك الصورة وان حصلت
الشرايط باسرها والجواب ان المقتضي لحصول هذه الاضافة هو حضور الصورة بشرط كون الصورة
مجردة وكون الموصوف بها مجردا واذ قد حصل المقتضي مقرونا مع شرطه وجب ترتب الاثر عليه
وهذا الموضع يستدعي مزيد تقرير ولعل الله تعالى يكشف عن حقيقة الحق فيه الطريق الثالث قالوا

كل ذات

كل ذات مجردة فانها يصح ان تكون معقولة وكل ذات مجردة يصح ان تكون معقولة فانها يصح ان
ان معقولة فالامر فيه ظاهر فان قيل ان ماهية الباري تعالى وحقيقته لا يصح ان تكون معقولة للبشر
فنقول من زعم ان ماهية الباري تعالى نفس انيته امكنه ان يبين ذلك بان يقول حقيقة الوجود متصورة
وحقيقة الباري هو المجرد عن ساير القيود واذا كان الوجود متصورة وتلك القيود السلبية معقولة
وجب ان تكون حقيقة الباري معقولة بتمامها واما على مذهبنا فلا يمكننا ان نقول ذلك واذا ثبت ان
كل ذات مجردة فانها يصح ان تكون معقولة وجب عليها صحة كونه عاقلا وذلك لانا اذا عقلنا المجرد امكننا
ان نعقل معه شيئا آخر وقد عرفت ان تعقل الشيء لاجل حصول صورة مساوية لذلك المعقول
في العاقل فاذا عقلنا ذواتنا مجردة وعقلنا معها شيئا اخر فقد تقارنت صورتاهما فصحة تلك المقارنة
اما ان تتوقف على حصولهما في العقل اولا تتوقف والقسم الاول باطل فانه لو توقفت صحة مقارنتهما
على حصولهما في الجوهر العاقل وحصولهما عبارة عن مقارنتهما لزم ان يكون صحة مقارنتهما موقوفة على
مقارنتهما فيكون وقوع الشيء سابقا على صحة وقوعه وذلك محال فاذا صحة مقارنة الصورتين لا
تتوقف على حصولهما في الجوهر العاقل فاذا صحة تلك المقارنة من لوازم ماهيتيهما فاذا فرضنا ان
الماهية المعقولة تكون موجودة في الاعيان قايمة بذاتها فيجب ان تصح عليها مقارنة ساير الماهيات
وذلك انما يكون بانطباع صورتها فيها فثبت ان كل ذات مجردة يصح ان تكون معقولة فانه يصح
ان تكون معقولة فانها تصح ان تكون عاقلة وستعرف ان واجب الوجود كل ما يصح عليه فانه يجب
ان يكون حاصلا له لان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته فاذا واجب الوجود
يعقل غيره وكل ما يعقل غيره فانه يمكنه ان يعقل انه يعقل وفي ذلك امكان عقله لذاته فاذا واجب الوجود
يمكنه ان يعقل ذاته لكنا بينا فاذا واجب الوجود يعقل غيره ونفسه واعلم ان الحكماء بالطريقة الثانية
يثبتون كون الباري عاقلا لذاته ثم يقولون ذاته علة لغيره والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيجب
ان يكون عاقلا لغيره وبالطريقة الثالثة يثبتون كونه عاقلا لغيره ثم يقولون والعاقل لغيره يكون عاقلا
لذاته فهاتان طريقتان متعاكستان فهذا غاية ما حصلناه في هذا الباب من كلام المتقدمين
والمتاخرين **الفصل الثالث في ان كل ما كان مجردا عن المادة وعلايقها يجب ان يكون عقلا بالفعل**
اما ان كل مجرد عن المادة فان يكون مدركا لذاته فالوجه فيه ما ذكرناه واما بيان انه يصح ان

يدرك غيره فالطريقة الثالثة ومتى صح كونه مدركا لغيره وجب ان يكون مدركا لغيره لما اذا كان مجردا عن
المادة وعلائقها لم يكن مورد التغيرات اذ لو لم يكن حاصلا فتحل ما امكن له وجب ان يكون حاصلا واذا
لم يكن مورد التغيرات لاستحال ان يصير حاصلا الا عند تغير يعرض له فيكون ذاته متغيرة او قد فرض انه
ليس كذلك هذا خلف فثبت انه يجب ان يكون عقلا بالفعل لكل ما يصح منه ادراكه فهذا ما يمكن ان يتكلف
في تصحيح هذا المشهور ثم ان بعضهم كتب الى الشيخ فيه اشكالا فقال الذي يدرك منا المعقولات
قد بان انه مجرد فان كان كل مجرد عقلا وجب ان تكون النفس الناطقة عقلا بالفعل وليس كذلك فان
قلتم انه بسبب اشتغاله بالبدن تعوق عن افعاله قلنا لو كان كذلك لما كان كذلك لما كان
ينتفع بالبدن في التعقلات وليس الامر كذلك فاجاب الشيخ بان قال ليس كل مجرد عن المادة كيف
كان عاقلا بالفعل بل كل مجرد عن المادة التجريد التام حتى لا تكون المادة سببا لقوامه ولا لوجه ما سببا
لحدوثه ولا اسباب المادية تتشخص بها وتهيئها لاجلها الى الخروج الى الفعل والبرهان الذي يقوم على ان كل
مجرد عن المادة عقل بالفعل انما يقوم على المجرد التجريد التام ليس من العجب المستنكر ان يكون الشيء الذي
يمتنع من كون الشيء يمكن من شيء والذي يشغل عن شيء يشغل الشيء **الفصل الرابع في ان تعقل الشيء**
لذاته هو نفس ذاته وان ذلك حاضر ابدا قيل لما ثبت ان تعقل الشيء لاجل حضور صورة المعقول
عند العاقل فتعقل الشيء لذاته لاجل حضور ذاته فلا يخلو اما ان يكون لاجل حضور نفس ذاته عند ذاته
او لاجل حضور صورة اخرى عند ذاته وهذا الثاني باطل لان تلك الصورة اما ان تكون مساوية لذاته
في النوعية والحقيقة او مخالفة لها والاول باطل لان تلك الصورة المطابقة لذاته في النوعية اذا
حلت في ذاته فحينئذ لا يتميز احداهما عن الاخرى لا بالماهية ولا بلوازمها ولا بشيء من العوارض
فلا يكون التميز حاصلا فلا تكون الاثنينية حاصلة وقد فرض حصولها هذا خلف وان كانت الصورة
مخالفة لم يكن حصولها موجب تعقل تلك الذات بل التعقل بتلك الصورة خوده عنده وظاهر
ان تعقل الشيء لذاته ليس الا لحضور ذاته عند ذاته ثم ان ذلك الحضور لا شك انه دائم
فذلك التعقل يجب ان يكون دائما ابدا فان النائم اذا ابرد لم يكن مدركا من البرد المطلق بل
برد اصابه ووصل الى ذاته فالعلم بوصول البرد اليه يتضمن العلم به وكذلك القاصد الى فعل
من الافعال لم يكن قصده الى حصول ذلك الفعل مطلقا بل الى حصول ذلك من جهة

مرتبة منه

وذلك

وذلك يتضمن العلم بذاته وبالجملة فمتى كان الانسان يحاول فعلا ادراكيا او تحريكيا فلم يكن قصده الى
الادراك المطلق بل الى ادراك يصدر منه ويحصل له وكذلك القول في التحريك وكل ذلك متفرع
على علمه بذاته فظاهر بين ان علم الانسان بذاته دائم حاضر ابدا ويجب ان تعلم ايضا انه لا يجوز ان
يكون علمي بنفسي لاجل الاستدلال بفعلي على نفسي لاني لا اخلو اما ان كون استدل بالفعل المطلق
واستدل بفعل صدر مني فان استدللت بالفعل المطلق فالفعل المطلق يحتاج الى فاعل مطلق لا فاعل
هو انا وان استدللت بفعلي فلا يمكنني ان اعلم فعلي الا بعد ان اعلم نفسي فلو لم اعلم نفسي الا بعد ان
نفسي لزم الدور وهو باطل فدل ذلك على ان علمي بنفسي ليس بتوسط فعلي وبالله التوفيق **الفصل**
الخامس في تعقل النفس الناطقة لغيرها ليس امرا ذاتيا ولا لازما لها انه قد وقع لبعض القائلين بقدم النفس
البشرية انها تعقل المعقولات لذواتها واحتجوا عليه بان قالوا لو كانت النفوس خالية عن هذه التعقلات
لكان ذلك الخلو اما ان يكون ذاتيا لها واما ان يكون عرضيا فان كان ذاتيا وجب ان لا تصير عاقلة
اصلا لان الصفة الذاتية او اللازمة ممتنعة الزوال ولو كان عرضيا مفارقا والاعراض المفارقة انما تطرأ
على الامور الذاتية حلولا لان كونها عالمة بالاشياء امر ذاتي والا لم يكن خلوها عن العلم امرا عرضيا لها ثم قالوا
انها وان كانت عاقلة للمعقولات عالمة بها الا ان اشتغالها بالبدن واستغراقها في تدبيره منعها
من الالتفات الى ما لها في خاص ذاتها ونقول ان هذا باطل لان الصورة العقلية اما ان تكون حاضرة
في النفس موجودة فيها بالفعل او لا يكون فان كانت حاضرة بالفعل وجب ان يكون لها شعور بذلك
الحضور ان لا معنى للشعور الا ذلك الحضور وان لم يكن حاضرا بالفعل لم يكن ذلك ذاتيا لان لان الامور
الذاتية لا تكون مفارقة زائلة فاما قولهم خلوها عن العلوم ذاتي وعرضي فنقول لم لا تقول النفوس تقتضي
لا وجود العلم بل تقول لا تقتضي وجود العلم بل العلم لها ممكن الحصول فاذا لم يوجد السبب لم يكن حاصلا
ولكن ليس كل ما كان معدوما كان واجب العدم الا لكان كل ممكن معدوما **الفصل السادس في ان**
التعلم ليس تذكرا المحتجون من القائلين بقدم النفوس لما عرفوا بطلان قول من يقول علم النفس
بالمعلومات امر ذاتي لها تركوا ذلك وزعموا انها كانت قبل التعلق بالابدان عالمة بالمعلومات وتلك
العلوم غير ذاتية لها فلا جرم زالت بسبب استغراقها في تدبير البدن ثم ان الادراكات كالتذكرات
لتلك العلوم الزائلة وعند ذلك قالوا التعلم تذكر واحتجوا عليه بان قالوا التفكر طلب والطالب فلا

نحو ما ان يكون طالبا لما يعلمه اولما لا يعلمه وطلب العلوم محال لانه اذا وجده كيف نعرف انه هو الذي كان مطلوبا
له فان الذي لا يعرف العبد الابق فاذا وجده كيف نعرف انه هو ذلك العبد فاما اذا قلنا ان هذه العلوم كا[نت]
حاصلة بالفعل والتفكر يذكرها فلا جرم اذا وجدها لابد وان يعرفها والجواب ان البرهان على حدوث النو[ع] من
سيأتي ومن هذه الشبهة ان كل قضية فهي مركبة من موضوع ومحمول ويجب متصورين وان لا يكون تصورها
مطلوبا بل يكون المطلوب هو ايقاع النسبة فيهما بالثبوت او اللاثبوت فاذا وقعت الفكرة تلك
النسبة عرفنا ان المطلوب قد حصل وبالجملة فالمطلوب وان كان من وجه الا انه معلوم من وجه وهو كون اجز[ائه]
متصورة معلومة والمطلوب وان كان من وجه الا انه معلوم من وجه وهو كون اجزائه متصورة معلو[مة]
والمطلوب المجهول اذا كانت له علامة معلومة فاذا وجد الطالب وعرف تلك العلامة فلابد وان
يعرف انه هو الذي كان مطلوبا له كما ان العبد الابق اذا كانت له علامة لا نشارك فيها غيره فالعالم بتلك
العلامة اذا وجده لابد وان يعرفه فكذا هنها **الطرف الثالث** في الكلام في المعلوم وفيه ثلث فصول
الفصل الاول في ان حقايق الاشياء يمكن ان يكون معلومة للبشر ربما يجري في الكتب ان الحقايق المركبة
هي التي يمكن معرفتها لاجل امكان تعريفها باجزائها المقومة لها فاما البسايط فلان لا تعقل حقايقها بل الغاية
القصوى منها تعريفها بلوازمها مثل ان يقال النفس شيء محرك البدن فالمعلوم منه كونه محركا للبدن
فاما حقيقة النفس وماهيتها فهي غير معلومة ويحتجون على ذلك بان الاختلاف ماهيات الاشياء وانما وقع لان
كل واحد ادرك لازما غير ما ادركه الاخر محكم بمقتضى ذلك اللازم فاما لو عرف حقايق الاشياء لعر[ف]
لوازمها القريبة والبعيدة ثبت من ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ولو كان الامر كذلك لما كان شيء
من صفات الحقايق مطلوبة بالبرهان واما اقول ان الحقايق البسيطة يمكن ان يكون معقولة وبرهانه هو انه
المركبات لابد وان يكون من البسايط لان كل كثرة فالواحد فيها موجود وتلك البسايط اذا هي غير معقولة
كانت المركبات غير معقولة بالحد ولا يمكن ايضا ان يكون معقولة بالرسم لان الرسم عبارة عن تعريف
الشيء باللوازم ان كانت بسيطة فهي غير معقولة وان كانت مركبة وبسايطها غير معقولة فيها كا[ن]
الكلام والجملة فالكلام فهي ايضا غير معقولة في الملزومات فاذا القول بان البسايط لا يصح تعقلها يوجب
ان لا يعقل الانسان شيئا اصلا بالحد والرسم لكن انه لي ظاهر البطلان فالمقدم مثله فاما قوله لو عرفنا
ماهية شيء لعرفنا جميع لوازمها فمقول هب انا لا نعرف حقيقة شيء من الملزومات لان الكلام في ان

البسايط

البسايط هل يكون المالوفة من المعقولية فلعنا لا نعرف حقيقة الملزومات لكنا نعرف لوازمها البسيطة
وقد بينا ان العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة **الفصل الثاني في ان المعدوم كيف يعلم** كلما كان
معلوما فلابد وان يكون متميزا عن غيره وكل متميز عن غيره فهو موجود فاذا كل معلوم موجود وينعكس انعكاس
النقيض الى ان ما لا يكون موجودا لا يكون معلوما لكنا قد نعرف امورا كثيرة هي معدومة مثل انا نعلم عدم شريك
الله تعالى وعدم اجتماع الضدين فكيف يمكن الجمع بين هذين الاشكالين فنقول المعدوم لا يخلو اما ان يكو[ن]
بسيطا واما ان يكون مركبا فان كان بسيطا مثل عدم ضد الله فذلك انما يعقل لاجل تشبيهه بامر موجود
مثل ان يقال ليس لله شيء نسبته اليه نسبة السواد الى البياض فلولا معرفة المضادة الحاصلة بين
امور وجودية والا لاستحال ان يعرف عدم ضد الله وان كان مركبا مثل العلم بعدم اجتماع البياض
والسواد فالعلم به انما يتم بسبب العلم باجزائه الوجودية ان يعقل السواد والبياض والاجتماع حيث تعقل
ثم يقال الاجتماع الذي هو امر وجودي معقول غير حاصل من السواد والبياض فالحاصل ان عدم البسايط
انما يعرف بالمقايسة الى الامور الوجودية وعدم المركبات انما تعرف بمعرفة بسايطها **الفصل الثالث**
في درجات المعلومات من المعلومات ما يكون وجودها في غاية الضعف حتى يكون كانها منى بطه
للعدم مثل الهيولى والزمان والحركة ومنها ما يكون متوسطا بين الامرين وذلك مثل الاجسام والالو[ان]
وساير الكيفيات والكميات والعقول البشرية يعجز عن ادراك القسم الاول لقوتها كما يبهر نور الشمس
ابصار الخفافيش وتعجز عن ادراك القسم الثاني لضعفها ونقصانها كما تعجز البصر عن ادراك المدركات
الضعيفة فاما القسم الثالث فهو الذي تقوى القوة البشرية على ادراكه والاحاطة به ولذلك كان
معرفة الاجرام والابعاد اسهل من معرفة ساير الاشيا وبالله التوفيق فهذا ما اردنا ذكره هنهنا من
احكام العلوم وقد بقي منها امور ستذكر في النفس والله ولي التوفيق **الباب الثاني في القوى والا[فعال]**
وفيه فصول خمسة **الفصل الاول في تحقيق القوة** ان مفهوم القوة يقال باشتراك الاسم على امور كثيرة
ولكنها موضوعة اولا للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه به ان يكون مصدر الافعال شاقة من باب
الحركات ليست باكثرية الوجود عن الناس ويسمى ضد الضعف وكانها زيادة في المعنى الذي هو القدرة
للقوة ثم ان هذا المعنى مبدأ اولا لانه اما المبدأ فهو القدرة وهو كون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل
اذا شاء ولا يصدر عنه اذا لم يشأ وضد ذلك هو العجز واما اللازم فهو ان لا ينفعل الشيء بسهولة وذلك

لان الذي يزاول التحريكات الشاقة ربما ينفعل عنها وذلك الانفعال يصده عن اتمام فعله فلا جرم
صار اللاانفعال دليلا على الشدة واذا ثبت ذلك فنقول انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المدار و
هو القدرة الى ذلك اللازم وهو اللاانفعال ثم ان القوة لما جعلت كالجنس لكونها صفة موثرة في الغير
واما اللازم فهو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل كان صدور الفعل منه في محل الامكان لكان
الامكان لازما له واذا ثبت ذلك فنقول انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس وهو كل صفة موثرة في
الغير والى ذلك اللازم وهو الامكان فيقولون للشي الابيض انه بالقوة اسود اي يمكن ان يصير
سودا ثم الحكم هو الحصول والوجود فعلا وان لم يكن في الحقيقة فعلا انفعالا لانه لما كان المعنى الذي
وضع اسم القوة له اولا وكان متعلقا بالفعل فهاهنا سموا الامكان بالقوة سموا الامر الذي يتعلق به
الامكان وهو الحصول والوجود بالفعل ثم ان المهندسين لما وجدوا لبعض الخطوط من شانه ان يكون
ضلعا لمربع وبعضها ليس ممكنا له ذلك جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط كانه امر ممكن فيه و
خصوصا اعتقد بعضهم ان حدوث المربع هو تحركه ذلك الضلع على مثل نفسه واذا عرفت القوة
عرفت القوي وعرفت ان غير القوي اما الضعيف واما العاجز واما السهل الانفعال واما الفردري
او اما غير الموثر واما ان لايكون المقدار الخطي ضد المقدار سطح مفروض واما القوة بمعنى الامكان فقد
سلف ذكر احكامه فيما مضى واما القوة عن الانفعال فهو النوع الثالث من الكيفية وسياتي
تفصيل القول فيه واما القوة بمعنى الشدة وبمعنى القدرة فكانهما انواع القوة بمعنى الصفة الموثرة
فلنتكلم فيهما ثم في اقسامها الفصل الثاني في تحديد القوة بهذا المعنى القوة مبدا التغير من اخر في
من حيث انه اخر وانما وجب ان يكون من اخر في اخر لان الشي الواحد لو فعل في نفسه لكان
ذلك الوجد فالاول فعلا وذلك ممتنع المشهور بتقدير ان لا يمتنع ذلك فلا شبهة في ان الشي
يمتنع ان يكون مبدا التغير نفسه لانه لو كان مبدا الثبوت صفة لنفسه لدامت تلك الصفة لم
مادام موجودا ومتى كان كذلك لم يكن متغيرا في تلك الصفة فعلمنا ان مبدا التغير وان لابد
يكون غيره واما تقسيم القوة فهو ان نقول القوة اما ان يصدر عنها فعل واحد او افعال مختلفة وكلا
القسمين ينقسمان على قسمين اخرين فانه اما ان يكون لها بذلك الفعل شعورا ولا يكون
فحصل من هذا التقسيم امور اربعة الاول القوة التي يصدر عنها فعل واحد من غير ان يكون

لها به شعور

لها به شعور وذلك على قسمين فانها اما ان يكون صورة مقومة واما ان لايكون بل يكون عرضا فان
كانت صورة مقومة فاما ان يكون في الاجسام البسيطة فيسمى طبيعة مثل النارية والمائية واما ان يكون
في الاجسام المركبة فيسمى صورة نوعية لذلك المركب مثل الطبيعة المبردة التي للافيون والمسخنة التي في
الافربيون واما ان كان عرضا فذلك مثل الحرارة والبرودة القسم الثاني القوة التي تصدر عنها افعال
مختلفة من غير ان يكون لها شعور بها فذلك هو القوى النباتية القسم الثالث القوة التي تصدر عنها
فعل واحد على سنة واحدة مع الشعور بذلك الفعل وذلك هو النفس الفلكية القسم الرابع القوة التي
تصدر عنها افعال مختلفة مع الشعور بتلك الافعال وذلك هي القدرة الموجودة في الحيوانات
فهذه اقسام القوة ونظهر مما قلنا ان القوة لايمكن ان تكون مقولة على هذه الاقسام الاربعة قول الجنس لان
بعض اقسامها صور جوهرية وبعض اقسامها اعراض ولايمكن ان يكون الجوهر والاعراض مشتركة في وصف
جنسي فاما القسم الاول فانما نتكلم فيه في باب المادة والصورة واما القسم الثاني والثالث فانما نتكلم فيهما
في علم النفس واما القسم الرابع فنتكلم فيه في هذا الموضع لانه احد انواع الحال والملكة الفصل الثالث
في احكام القدرة وفيه مباحث البحث الاول في انها ليس نفس المزاج والدليل عليه ان المزاج عبارة
عن كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي بالحقيقة من جنس هذه الكيفيات
الاربع الا انها تكون منكسرة وضعيفة بالنسبة اليها واذا كان كذلك وجب ان يكون حكم المزاج من
جنس احكام هذه الكيفيات الا انه يكون اضعف من احكامها واذا كانت صرفة قوية ولما لم يكن
تاثير القدرة من جنس تاثير هذه الكيفيات عرفنا انها ليست نفس المزاج بل هي كيفية تابعة للمزاج البحث
الثاني زعم قوم ان القدرة مقارنة للفعل واستبعد الشيخ ذلك فقال القايل بهذا القول كانه يقول
ان القاعد ليس يقوى على القيام اي لايمكن في جبلته ان يقوم ما لم يقوم وهذا القايل لامحالة غير قوي
على ان يرى وعلى ان يبصر في اليوم الواحد مرارا فيكون بالحقيقة اعمى وليس عندي بهذا الاستبعاد
موضعه لان تفسيرنا القوة بانها مبدا التغير فمبدا التغير اما ان يكون قد كملت جهات مبدائيته او لم
تكمل ولم تخرج بالكلية الى الفعل فان كملت جهات موثريته مبدائيته وجب ان يوجد معه الاثر واستحال
تقدمه على الاثر وحينئذ يصح قولنا ان القوة مقارنة للفعل وان لم يوجد امر من الامور المعتبرة في موثريته
لم يكن ذلك الذي وجد تمام الموثر بل بعضه فلم يكن الموجود هو القوة على الفعل بل بعض القوة بل لاشك

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بابا عنب
١١٧٥ هـ نفى عنه

ان الكيفية المسماة بالقدرة حاصلة قبل الفعل وبعده ولكنها بالحقيقة ليست هي تمام القوة على الفعل بل هي
احد اجزاء القوة واذا امكن تاويل كلام القوم على الوجه الذي فصلناه فاي حاجة بنا الى التشنيع عليهم وتقبيح
صورة كلامهم البحث الثالث زعم قوم ان القدرة ليست على الضدين فان عنوا ان هذه القوة ليست
قوة تامة على الشي وضده فقد صدقوا لان هذه القوة متى كانت مترددة فيما بين الضدين استحال ان يصدر
عنها احدهما لانه ليس احد الجانبين اولى من الاخر ومتى خرجت حد التردد لم تكن قوة على الضدين وان
ارادوا به ان القوة التي انضم اليها المرجح حتى صارت موثرة في احد الضدين لا يمكن ان ينضم اليها مرجح اخر
حتى ان يصير موثرة في الضد الاخر فذلك باطل **الفصل الرابع في الخلق** حده انه ملكة يصدر بها عن النفس
افعال ما بسهولة من غير تقدم روية وليس الخلق عبارة عن القدرة على الافعال لان القدرة نسبتها الى
الضدين واحدة على الوجه الذي عرفت وليس ايضا عبارة عن نفس الفعل بل الخلق عبارة عن كونه
بحال يصدر عنه الصناعة من غير روية كمن يكتب شيئا من غير ان يروي في حرف حرف او يضرب
بالطنبور من غير ان يروي في نقرة نقرة وكذلك ملكة العلم ليس ان تحضر المعلومات بل ان يكون
مقتدرا على احضار معلوماته من غير روية واعلم ان الفضايل الخلقية ثلثة الشجاعة والعفة والحكمة
ومجموعها العدالة ولكل واحد من تلك الثلثة طرفان هما رذيلتان اما الشجاعة فهي الخلق الذي يصدر
عنه الافعال المتوسطة بين افعال التهور والجبن وهذان الطرفان رذيلتان واما العفة فهي الخلق الذي
يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال الفجور والخمود وهذان الطرفان رذيلتان والحكمة فهي الخلق الذي
يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال الجربزة والغباوة وهذان الطرفان رذيلتان وظن بعضهم ان
الحكمة العملية هنا هي التي تجعل قسيمة للحكمة النظرية حيث الحكمة اما نظرية واما عملية وذلك باطل
لان المراد بالحكمة العملية هنا ملكة يصدر عنها الافعال المتوسطة بين افعال الجربزة والغباوة واما
اذا قلنا ان من الحكمة ما هو نظري ومنها ما هو عملي لم نرد به الخلق فان ذلك ليس جزءا من الفلسفة
بل نريد معرفة الانسان بالملكات الخلقية بطريق القياس انها كم هي وما هي وما الفاضل منها وما الردي
وانها كيف تحدث بغير قصد اكتساب وانها كيف تكتسب بقصده ايضا ومعرفة السياسات المنزلية
والمدنية وبالجملة المعرفة بالامور التي لنا ان نفعلها وهذه المعرفة ليست غريزية بل متى حصلت لنا
كانت حاصلة لنا من حيث هي معرفة وان لم نفعل فعلا ولم نتخلق فلا يكون افعال الحكمة العملية

الاخرى موجودة لا ايضا الخلق ويكون لا محالة عنده ما هو مكتسبة يقينية والحاصل ان الحكمة قد يراد بها
نفس الخلق وقد يراد بها العلم وقد يراد بها الافعال الصادرة عن الخلق فالحكمة التي جعلت قسيمة للحكمة
النظرية هي العلم بالخلق والحكمة العملية التي جعلت احدى الفضايل الخلقية الثلثة فهو نفس الخلق وايضا
فالحكمة العملية بالمعنى الاول لا تشارك الحكمة العملية بالمعنى الثاني لان الحكمة العملية بالمعنى الاول
ليس علما بهذا الخلق فقط بل وساير الاخلاق من الشجاعة والعفة وبالسياسات ايضا فظهر الفرق
بين البابين واذا عرفت ذلك فنقول انهم سموا مجموع الاخلاق الثلثة عدالة والمقابل للعدالة شي
واحد وهو الجور فهذا ما يليق بهذا الموضع من شرح الاخلاق والباقي مذكور في كتب الاخلاق
الباب الثالث في الالم واللذة وفيه فصول **الفصل الاول في حقيقة اللذة والالم** زعم محمد بن
زكريا الرازي ان اللذة عبارة عن الخروج عن الحال الغير الطبيعية والالم عبارة عن الخروج عن الحالة
الطبيعية وسبب هذا الظن ان احدهما لعرض مكان ما بالذات لان اللذة لا تتم الا بالادراك
والادراك الحسي وخصوصا اللمسي انما يحصل بالانفعال عن الضد واذا استقرت الكيفية لم
يحصل الانفعال فلم يحصل الشعور فلا تحصل اللذة فلما لم تحصل اللذة اللمسية الا عند تبدل الحال
الغير الطبيعي ظن ان اللذة نفسها هي ذلك الانفعال وهذا باطل لان الانسان قد تشتد لذته بالنظر
الى الصورة الحسنة التي ما كان عالما بوجودها حتى لا يقال بان النظر يدفع ضرر الاشتياق وكذلك
ربما يدرك مسالة علمية من غير طلب منه لها ولا شوق الى تحصيلها او يتفق له مال عظيم او منصب
جليل مع انه لم يكن مشتاقا له ولا طالبا لحصوله حتى يقال بان حصول هذه الامور تزيل الم الطلب
والشوق مع ان كل هذه الامور لذيذة فبطل هذا المذهب واذا ثبت ذلك فنقول الغالب
على كلام الشيخ ان اللذة الادراك الملايم والملايم هو الكمال الخاص بالشي وان الالم هو
ادراك المنافي فانه ذكر في القانون ان الوجع هو الاحساس بالمنافي وذكر في الفصل الاخير
من المقالة الثامنة من الهيات الشفا ان اللذة ليست الادراك الملايم من جهة ما هو ملايم
وذكر في فصل المعاد من المقالة التاسعة ان القوى تشترك في ان شعورها بموافقها وملايمها هو
الخير واللذة الخاصة وذكر في الادوية القلبية ان اللذات ادراك لحصول الكمال الخاص بالقوة
المدركة الا انه ذكر في هذا الفصل من هذا الكتاب ما هذه عبارته فقال سبب اللذة عند ابتدا

الخروج الى الحالة الطبيعية هي حصول الادراك ولا عرض ان كان حصول الادراك مع الخروج
عن الحالة الطبيعية عرض ان كانت اللذة مع الخروج عن الحالة الطبيعية عرض كانت اللذة مع
الخروج عنها نظن ان ذلك سببا وليس كذلك بل السبب هو ادراك حصول الكمال لا غير فانه
هو سبب اللذة اقول لما جعل الادراك سببا للذة وجب ان يكون مغايرا للذة لان الشي لا يكون
سببا لنفسه واقول انك قد عرفت ان التصديقات المكتسبة كما يجب انتهاؤها الى التصديقات
الغنية عن البرهان فكذلك التصورات المكتسبة وجب انتهاؤها الى التصورات الغنية عن التعريف
وكما ان القضايا الحسية لا تحتاج صحتها الى البرهان مثل علم الانسان بالمه ولذته فتصور هذه الامور
المتقدم على التصديق بها اولى ان يكون غنيا عن التعريف فاذا اللذة والالم حقيقتان غنيتان
عن التعريف بل هيهنا بحث لا بد منه وهو ان معرفة ان الحال التي نجدها من النفس التي سميناها
باللذة هي نفس ادراك الملائم او امر مغاير لذلك الادراك وبتقدير كونه مغايرا لذلك
الادراك انه معلول ذلك الادراك او هو معلول شي اخر وان كان لا يوجد الا مع ذلك
الادراك فهذه امور لا بد من البحث عنها والى الان لم يتضح عندي شي من هذه الاقسام بالبرهان
ولكن الاقرب الى الظن ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافي لان المجارب الطبيعة شهدت
بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع انه محسوس فلو كان ادراك الامر الغير الطبيعي هو نفس الالم
لاستحال ان يوجد ادراك سوء المزاج الرطب مع عدم الالم وبه ثبت ايضا ان ادراك
المنافي وحده لا يكفي في اقتضاء الالم والذي يقال بعد ذلك من ان المريض قد يلتذ بالحلاوة
مع انها لا تلائمه بل تمرضه وينفر عن الادوية وهي تلائمه وتنفعه فدل على ان اللذة ليست عبارة
عن ادراك الملائم ولا الالم عبارة عن المنافي فهو ضعيف لان المريض انما يستقذر ما يستلذه
لا من حيث انه ادراك ما لان في بدنه اخلاطا ردية تستحيل ما تناوله فيستقذر يكون ذلك لانه
لو حصل زيادة هذا الخلط في بدنه من غير ان ادراك ما استلذه لا يستقذره اما لان الاعضا تعففت
من هضم ما تناوله فيستحيل الى خلط ردي حتى لو حصل ذلك من دون ادراك يشتهيه استنفر
وانقبا لو ادرك المريض ما ينفر طبعه عنه من الادوية فلم يعرض له امر اخر لم ينتفع والامور العارضة
هي اما ان تخرج الدوا اخلاطا موذيا او تحليه الى خلط جيد فتقدده او يقوي بعض الاعضا فهذه

الامور يحصل الانتفاع لا لانه ادرك ما ينفر عنه فثبت ان ما قالوه لازم **فصل الثاني في ان التفرق
الاتصال مولم** زعم جالينوس ان السبب الذاتي للوجع هو تفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه
جمعه يلزمه لا محالة ان تتجذب الاجزاء الى حيث يتكاثف عنده فيتفرق من جانب ما تجذب عنه
والاسود في المبصرات يولم لشدة جمعه والابيض لشدة تفريقه والمر والحامض في الذوقيات
يولم بفرط تفريقه والعفص بفرط تقبضه فينتهي التفريق لا محالة وكذلك في الشم وكذلك
الاصوات القوية تولم بالتفرقة تعنف من الحركة الهوائية عند ملاقاة الصماخ وبالجملة فالاطباء اتفقوا
على ان تفرق الاتصال سبب ذاتي للوجع ولي فيه شكوك الاول ان التفرق والانفصال
لفظان وقد اتفقوا على ان الانفصال امر عدمي وهو عدم الاتصال عما من شانه ان يكون متصلا
والوجع والالم لا شك انه امر وجودي والامر العدمي لا يجوز ان يكون علة للامر الوجودي
فتفرق الاتصال لا يجوز ان يكون علة للالم الثاني ان الالة اذا كانت في غاية الحدة فقطعت
العضو سريعا فربما لا يحس بذلك القطع في اول الامر بل انما يظهر الالم بعد ذلك بلحظة ولو
كان تفرق الاتصال لذاته مولما لاستحال تخلف الالم عنه علم ان ذلك التخلف انما كان لان
في اول القطع لم يحصل سوء المزاج فلا جرم لم يحصل الالم ثم لما حصل الالم الثالث وهو ان
التغذي والنمو انما يحصلان بان يتفرق لا اتصال العضو وينفذ في الفرج المستحدثة الاجزاء
الغذائية مع انه ليس هناك الم ومعلوم انه انما لم يولم لان ذلك التفرق امر طبيعي ولم يحدث
عنه سوء مزاج وذلك يدل على ان التفريق ليس سببا للالم لانه تفرق بل لا يكون معه حصول
سوء المزاج فيحتاج هيهنا الى بيان ان اتصال العضو يتفرق عند التغذي وعند النمو وذلك
بالنقل ولا ثم بالبرهان ثانيا اما النقل فقد صرح الشيخ بذلك في مواضع من كتاب الشفا
فمنها انه حكى في الفصل السادس من المقالة الثانية من الفن الاول من الطبيعيات
عن اصحاب الخلا انهم احتجوا على وجود الخلا بان قالوا النامي انما ينمو بنفوذ شي فيه ولا شك
ان ذلك الشي ينفذ لا في الملا بل في الخلا ثم انه اجاب عن ذلك في الفصل التاسع فقال
واما حديث النامي فان الغذا ينفذ بين المتماسين من اجزاء الاعضا بحركهما بالتبعيد بقوة فيسكن
بينهما وينفسخ الحجم هذا لفظ الشيخ وهو صريح فيما قلناه ومنها انه قال في الفصل الثامن من الثالث

من الطبيعيات في بيان كيفية النمو يجب ان يكون ذلك الازدياد مستمرا على تناسب موادّ الى
كمال النشو ويكون الوارد فيه وداخلا الى مشاركة المورود عليه قدري ممتدا في الاقطار متجها
الى كمال النشو فيجب ان يكون هذا الوارد يداخل المورود عليه نافذا في خلل يحدث في جسمه يندفع له المورود
عليه نسبة واحدة في نوعه ومنها انه قال في الفصل الاول من المقالة الثانية من علم النفس اما المرتبة
فانه تزيد في الطول اكثر كثيرا مما تزيد في العرض والزيادة في الطول اصعب من الزيادة في العرض
وذلك لان الزيادة في الطول يحتاج فيها الى تنفيذ الغذاء في الاعضاء الصلبة من العظام
والعصب تنفيذا في اجزائها طولا ليمتنها ويبعد بين اطرافها واعلم ان كلامه في هذه المواضع الثلثة
صريح في ان النمو لا يحصل الا عند تفرق اتصال واما البرهان فلان الاعضاء لا شك انها في التحلل
ولا معنى للتحلل الا ان ينفصل عن العضو جزء كان متصلا به والحاجة الى الغذاء الصائق مثل ذلك
الجزء بالعضو فاذا التفرق للاتصال شيء لا يخلو الاعضاء عنه في اكثر الاوقات ثم ان هذا التفرق
ليس بمختص بظاهر العضو دون باطنه لان المحلل هو الحرارة وهي سارية في ظاهر العضو وباطنه
فوجب ان يتحلل الاجزاء من باطن العضو كما تتحلل من ظاهره والتحلل يتم الا بتفرق الاتصال فان قيل
التغذي والنمو وان كان لا يتمان الا بتفرق اتصال العضو لكن ذلك تفرق في اجزاء صغيرة جدا
فلصغر ذلك التفرق لا يحصل الالم فنقول ان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا
ولكن تلك المتفرقات كثيرة جدا لان التغذي والنمو شيء غير مختص بجزء من البدن دون جزء بل
هما حاصلان في جملة الاجزاء وهما لا يتمان الا بهذا النوع من التفرق فاذا هذا النوع من التفرق امر حاصل
في جملة الاعضاء من حيث انه تفرق واذا كان كذلك فلو كان تفرق اتصال الاعضاء من حيث
انه تفرق مولما لكانت الالام حاصلة في جملة البدن لما لم يكن كذلك علمنا ان التفرق الذاتي
غير مولم بل انما يولم اذا حصل معه سوء مزاج فان قيل هذه التفرقات مولمة الا ان تلك الالام لما دامت
بطل الشعور بها فنقول انا لا نعني الا الالم المخصوص الذي نجده الحي من نفسه ولا شك انه غير حاصل بسبب
التغذي والنمو وليس كلامنا الا في ذلك فان اثبتم امرا اخر كان وقوع اسم الالم عليه وعلى ما
نحن فيه باشتراك الاسم فان قيل الحس شاهد بان تفرق الاتصال مولم فما عذركم عنه قلنا عذرنا
عنه واضح وهو ان تفرق الاتصال يستعقب سوء المزاج وذلك مولم فان قيل فقد جعلتم تفرق

الاتصال

الاتصال علة لسوء المزاج وذلك مع ان التفرق امر عدمي وسوء المزاج امر وجودي فنقول بدن الانسان
مركب من العناصر التي تقتضي طبيعة كل واحد منها الخروج عن الاعتدال ثم انها دامت متصلة
انكسر البعض وحصل الاعتدال فاذا انفرقت بقيت طبيعة كل واحد منها خالية عما يعوقها عن افادة
الكيفية التي ترجيه عن الاعتدال فحينئذ تفيض عنها تلك الكيفيات فالحاصل ان السبب الفاعل
لسوء المزاج هو طبيعة كل واحد من البسائط الا ان اختلاطها صار مانعا من ذلك فلما تفرق الاتصال
فقد عدم المانع فحينئذ تعود الطبيعة مقتضية لفعلها **الفصل الثالث في تحقيق سبب الالم** مذهب
جالينوس ان السبب القريب للالم هو تفرق الاتصال واما سوء المزاج فهو انما يكون مولما لكونه
مستعقبا لتفرق الاتصال ومذهب الشيخ السبب الذاتي للالم اما التفرق واما سوء المزاج المختلف
اما بالذات فهو الحار او البارد واما بالعرض فهو اليابس لانه اشتد تقبيضه ربما كان سببا لتفرق
الاتصال واما الرطب فانه لا يولم اصلا واما نحن فنظن ان السبب الذاتي هو سوء المزاج فقط
واعلم ان كل ما دل على ان التفرق ليس سببا ذاتيا للالم فهو يفيد الظن بان سوء المزاج المختلف
سبب ذاتي كذلك لانا لا نعقل شيئا ثالثا ثم ان الشيخ احتج ان سوء المزاج المختلف مولم با
لذات بامور ثلثة الاول الوجع قد يكون منتشرا في الاجزاء في العضو الوجع وتفرق الاتصال لا يمكن
ان يكون منتشرا في الاجزاء لانه لا بد من انتهاء القسمة الى احاد لا يكون في شيء منها تفرق فاذا وجود
الوجع في الاجزاء التي ليس عن تفرق الاتصال لا يكون عن تفرق الاتصال والقائل ان يقول انا
لا نسلم لكن كون الوجع منتشرا في الاجزاء في الحقيقة بل قد يكون منتشرا في الاجزاء في الحس ولا يلزم من
ذلك ان يكون منتشرا في الاجزاء في الحقيقة لان التفرقات متى كثرت في السطح كان البعض قريبا
من البعض وصارت السطوح صغيرة جدا فاذا حصلت الالام في مواضع التفرقات فلكثرة
تلك المواضع وقرب بعضها من البعض وصغر ما بينها من السطوح يشتبه على الحس فيظن كون
الوجع منتشرا بها وان لم يكن في نفس الامر كذلك وهذا كما انا اذا دققنا المداد والاسفيداج
والزنجفر والزرنيخ دقا ناعما وخلطنا البعض بالبعض خلطا بالغا فانه يظهر في الحس للمجموع لون مفرد
على حدة وان لم يكن في نفس الامر كذلك واذا كان هذا الاحتمال قائما لم يكن القياس برهانيا
الحجة الثانية قال البرد موجع حيث يقبض ويجمع وحيث يبرد يفرق الاتصال عن البرد لا يكون حيث

يبرد بل في اطراف الموضع المتبرد ولقائل ان يقول الموضع اذا تبرد ينقبض ويعرض من ذلك الانقباض
ان يتمدد اطرافه عن اطراف الموضع الحار وان ينضغط اجزاوه المتبردة بعضها في بعض وكلا
الامرين سبب لتفرق الاتصال اما الاول فلانه اذا تمدد طرفه عن طرف الموضع الحار انفصل عنه
فحصل التفرق واما الثاني فلان الضغط سبب التفرق الاتصال ولذلك جعل الالم الضاغط
قسما من اقسام الالم وايضا فلان الموضع المتبرد يمكن ان يقول بعضه ابرد من البعض وحينئذ ينفصل
الابرد عن البارد واذا كانت هذه الاحتمالات قائمة لم يكن القياس برهانيا الحجة الثالثة قال الوجع
لا محالة احساس بموثر مناف بعينه من حيث هو مناف والحد ينعكس بكل محسوس مناف من حيث
هو مناف موجع ولقائل ان يقول ان كنت تجعل اسم الوجع اسما لادراك المنافي فذلك مما
لا منازعة فيه لكنا بينا ان المعنى المخصوص الذي نجده من انفسنا ونسميه بالالم يثبت البرهان انه
نفس ادراك المنافي او امر اخر مقارن له متى كان ذلك لم يكن في هذا الكلام فايدة وايضا
فهو منقوض بسوء المزاج الرطب فانه مدرك فهناك حصل ادراك المنافي مع انه لم يوجد الالم
لم ويمكن ان يتمسك في اثبات المطلوب بان لسعة العقرب اشد ايلاما من الجراحة العظيمة
ولو كان المولم هو تفرق الاتصال فقط لكانت الجراحة العظيمة اقوى في الايلام منها ولما لم
يكن كذلك علمنا ان زيادة الالم من لسعة العقرب انما حصل من سوء المزاج لا من تفرق الاتصال
يمكن ان يعترض على ذلك ببعض ما ذكرناه وبالله التوفيق **الفصل الرابع في ان المولم هو سوء**
المزاج المختلف لا المتفق سوء المزاج ان استقر في العضو وابطل الطبيعة الاصلية للعضو فذلك
يسمى سوء مزاج المتفق وان لم يكن كذلك سمي سوء المزاج مختلف والشيخ بين ذلك بحجة ومثالين
اما الحجة فهي ان سوء المزاج المتفق لا يحس لان الحس يجب ان ينفعل عن المحسوس والشيء لا ينفعل
عن الحالة المتمكنة التي لا تغيره بل عن الضد الوارد المغير اياه الى غير ما هو عليه واما المثال فلان احدهما
ان حرارة صاحب الدق اشد كثيرا من حرارة صاحب الغب مع ان صاحب الدق لا يجد من الالتهاب
ما يحس به صاحب الغب او صاحب حمى اليوم لان حرارة الدق مستقرة في جوهر الاعضاء الاصلية
وحرارة الغب واردة من خلط على اعضاء محفوظ فيها مزاجها الطبيعي بعد بحيث اذا انحى عنها الخلط
بقي على العضو منها على مزاجه المثال الثاني ان العايص بالاستحمام شتاء اذا استحم بالماء الحار [illegible]

بالتي يعرض له منها ولان كيفية بدنه بعيدة عن مضادة اياه ثم تالم فيستلذه كما يحدث حرج الى
الاستحمام عن حالة البرد العاجل ثم اذا قعد ساعة في الحمام لا داخل فربما يتفق ان يصير بدنه
من ذلك الماء واذا غوص بسبب الالم الاول بعينه عليه فتشرمنه على انه يستبرده يمكن ان يقال
ان المنافاة وصف لا يتحقق الا عند ثبوت شيئين ليكون احدهما منافيا للاخر فاذا كان للعضو كيفية فورد
عليه ما يضاد كيفيته فلا يخلو اما ان يكون الوارد عليه قد ابطل كيفية ذلك العضو او ما ابطل كيفية ذلك
العضو فان ابطل كيفية ذلك العضو لم يكن هناك كيفيتان بل هناك كيفية واحدة واذا لم يكن
المنافاة حاصلة ما عرفت واذا لم يكن المنافاة حاصلة لم يكن المنافاة حاصلة لم يكن ادراك المنافي
حاصلا فلا يكون الالم حاصلا واما اذا كان الوارد لا يقوى على ابطال كيفية العضو فحينئذ تكون المنافاة
حاصلا بين كيفية الوارد وعليه واذا كانت المنافاة حاصلة فحينئذ حصل الشعور بتلك المنافاة
فلا جرم تحقق الالم فهذا هو السبب في ان سوء المزاج المتفق لا يولم وسوء المزاج المختلف يولم
الفصل الخامس في تفصيل اللذات الحسية قال جالينوس اللذة والالم يجريان في الحواس كلما كان الحس
الكثيف كانت مقاومته مع الوارد اكثر فكان الالم واللذة اقوى والطف الحواس البصر لانه يتم
بالنور الذي يشبه النار التي هي الطف العناصر فلا جرم لا يكون اللذة والاذى في البصر الا قليلا
والسمع اقل لطافة من البصر لان آلته الهواء المقروع فلا جرم صارت اللذة والاذى في هذه
الحاسة اكثر منها في البصر ثم اقل لطافة من السمع لانه محسوسه البخار وهو اغلظ الهواء فلا جرم اللذة
والاذى في الشم اكثر منها في السمع والذوق اغلظ من الشم لان آلته الرطوبة العذبة وهي في درجة
الماء فلا جرم اللذة والاذى في الذوق اكثر واللمس اغلظ من جميع الحواس لانه في قياس الارض فكان
مقاومته مع الوارد اقوى وايضا فلا جرم صارت اللذة والاذى فيه اقوى وقال الشيخ في الفصل
الثالث من المقالة الثانية من علم النفس الحواس منها ما يلتذ ويتالم بتوسط المحسوسات فاما
لا لذة فيها والالم فمثل البصر فانه لا يلتذ بالالوان ولا يتالم بها بل النفس تتالم بذلك ولهذا من
داخل وكذلك الحال في الاذن فان تالمت الاذن من صوت شديد والبصر من
لون مفرط كالضوء فليس تالما من حيث يسمع او يبصر بل حيث يلمس لانه يحدث فيه الم اللمس
وكذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذة اللمس واما الشم والذوق فيالمان ويلتذان اذا تكيفا بكيفية

منافرة او ملايمة واما اللمس فانه قد يالم بالكيفية القوية وقد يلتذ بها وقد يتالم وقد يلتذ بتغير توسط كيفية من
المحسوس الاول بل بتفرق الاتصال والتيامه هذا ما قاله الشيخ وهو الحق فان قيل لا شك ان الملايم
للبصر هو الابصار فكيف زعم الشيخ ان العين لا تلتذ وذلك مع ان حد اللذة بانها ادراك الملايم
فنقول انا نحن فلا نساعد على ان في العين قوة مدركة بل البصر والسامع هو النفس وهذه الاعضا
الات لها في هذه الادراكات فاندفع عنا هذا الاشكال واما على مذهب الشيخ فالعدوان الالوان
ليست ملايمة للقوة الباصرة فانه يستحيل اتصاف القوة الباصرة والشيخ لم يجعل الملايم بل جعل ادراك
الملايم اللذة القوة الباصرة واذا اضطرب فقد حصل لها الملايم الذي هو ادراك الالوان ولم تحصل لها ادراك
هذا الملايم فان القوة الباصرة ما دركت كونها مدركة للالوان بل النفس تدرك الاشيا وتدرك انها
ادركت تلك الاشيا فلا جرم تحصل ان اللذة ولقايل ان يقول القوة اللامسة تمتنع اتصافها بالكيفيات
الملموسة فاذا لا يكون تلك الكيفيات ملايمة لها لان الملايم هو الذي يكون كمالا للشي واقل درجات
الكمال امكان حصوله للشي بل الملايم للقوة اللامسة ادراك الملموسات ثم ليس لها ان تدرك انها
ادركت للملموسات فهي اذا ما دركت الملايم فيلزم ان لا تكون لها لذة مع ان الشيخ اعترف بحصول اللذة
الحاسة والحاصل ان هذه المحسوسات اما ان نسلم كونها ملايمة لهذه الحواس او نقال الملايم للحواس هو الاحساس
لا المحسوس فان سلم كون المحسوس ملايما للحواس كان ادراكها ادراكا للملايم فيكون ادراك البصر للالوان
ان ادراكا للملايم فنقول بعد ذلك ان البصر لا يلتذ بالالوان ناقض قوله اللذة هي ادراك الملايم
واما ان منع ذلك وزعم ان الملايم لهذه الحواس هو الاحساس لا المحسوس فلا يخلو اما ان نقول ان
حصول الملايم هو اللذة او نقول ادراك الملايم الذي يحصل هو اللذة فان قال بالاول لزمه تسليم
لذة البصر وان قال الثاني لزمه ان لا يثبت اللذة في حاسة اللمس لانه ليس الملايم لها الملموسات بل
الاحساس بها ثم ليس لها ادراك كذلك الاحساس فليس لها ادراك الملايم فوجب ان لا يكون لها
لذة فهذا وجه الاشكال **الفصل الاول في الصحة والمرض** وفيه مباحث البحث الاول في حدهما حد الصحة
في الفصل الاول من القانون بانها ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة وحدها في الفصل
الثاني من التعليم الاول من الفن الثاني من هذا الكتاب بانها هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه و
تركيبه بحيث تصدر منه الافعال كلها صحيحة وحد المرض بانه هيئة في بدن الانسان مضادة لهذه وحدها في الفصل

الباب الرابع في بعض الكيفيات النفسانية وفيه سبعة فصول

الثاني من قاطيغورياس منطق الشفا بانها ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنها لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها على
المجرى الطبيعي غير مؤوفة والمرض حالة وملكة مقابلة لتلك فلا يكون افعاله من كل الوجوه كذلك بل يكون
هناك افة في الفصل فنقول الامور الذي وصفها الشيخ في هذه الحدود وضع الجنس مختلفة بالعموم والخصوص
فاعمها الهيئة لان الشيخ لما ذكرها في رسم الكيفية ثم ذكر بعدها ما يميز الكيفية عن سائر اجناس الاعراض
ولولا ان الهيئة مقولة على جملة اجناس الاعراض والا لما احتاج الى ما يميز الكيفية عن غيرها بعد ذكر كونها
هيئة ثم بعد ذلك الذي جعل جنس الحال او الملكة مكان الجنس اخص من الثاني فهذا تخصيص وضع في
هذه الرسوم مكان الجنس فلنخصصها وضع فيها مكان الفصل فنقول قوله في الحد الاول تصدر عنها الافعال
عن الموضوع لها سليمة لم يعتبر فيه الا ان يكون الفصل الصادر عن موضوعه سليما فالنبات اذا
كانت افعاله من الحبوب والمطعم سليمة وجب ان تكون صحيحة فهذا الرسم يندرج فيه صحة النبات والحيوان
اجمع واما الرسم المذكور في الشفا وهو انه ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية فهذا اخص
من الاول لانه لا يدخل فيه صحة النبات ولكن يدخل فيه صحة سائر الحيوانات واما الرسم المذكور في الموضع
الاخر من القانون وهو انه هيئة بها يكون بدن الانسان بحيث عنه كذا فهو اخص من الكل لانه لا يدخل
فيه صحة النبات ولكن يدخل فيه صحة سائر الحيوانات واما الرسم الاصحة الانسان فهذا هو القول في تحصيل
مفهومات هذه الرسوم وتخصيص اختلافها في العموم والخصوص البحث الثاني في ان الصحة هل هي مندرجة
تحت الحال والملكة ام لا فلقايل ان يمنع من ذلك لوجهين الاول ان الصحة والمرض متضادان فان
وجب دخولهما تحت جنس واحد فان كانت الصحة داخلة تحت الحال والملكة وجب ان يكون المرض
داخلا تحته والا فلا ثم ان الاطبا اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج المفرد و
سوء التركيب وتفرق الاتصال فاما سوء المزاج فهو غير داخل تحت الحال والملكة لان سوء المزاج انما يحصل عند
صيرورة هذه الكيفيات الاربع ازيد او انقص مما ينبغي بحيث لا تبقى الافعال مع تلك الزيادة و
النقصان سليمة وهناك امران احدهما الكيفية الغريبة والثاني صيرورة البدن موصوفا بها فان جعل المرض
نفس الكيفية الغريبة مثلا يجعل الحمى نفس الحرارة الغريبة على ما نص عليه الشيخ لم يكن المرض المزاجي داخلا
تحت الحال والملكة لان المرض هو الحرارة المخصوص والحرارة من النوع المسمى بالانفعاليات و
الانفعالات لا من النوع المسمى بالحال والملكة واما ان جعل المرض الاتصاف تلك الكيفية بل موصوفية

البدن بها فهذا امر مقوله ان ينفعل وليس هو من الحال والملكة فثبت ان المرض المزاجي ليس داخلا تحت
الحال والملكة واما المرض التركيبي فهو عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال
وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة اما المقدار والعدد فلانهما تحت الكم لا تحت الكيف واما الوضع
فلانه مقولة مستقلة بنفسها واما الشكل فلانه وان كان تحت الكيف لكنه غير داخل تحت الملكة والحال
لانه تحت الكيفيات المختصة بالكميات واما ان قيل المرض هو موصوفية البدن بهذه الامور كان ذلك
مقولة ان ينفعل على ما بيناه واما تفرق الاتصال فهو عبارة عن عدم الاتصال عما من شانه ان يكون متصلا
والامور العدمية لا تكون مندرجة تحت مقولة اصلا فضلا عن تكون تحت الحال والملكة فثبت انه ليس
ولا واحد من اجناس الامراض مندرجا تحت الحال والملكة فلا تكون الصحة مندرجة تحتهما الثاني ان العناصر
اذا امتزجت انكسرت سورة كيفياتها وحينئذ يستعد لامرين احدهما كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة فتكون مثلا حرارة منكسرة او برودة منكسرة او رطوبة منكسرة او يبوسة منكسرة
وثانيهما قوى وكيفيات اخرى مثل نفس او طبيعة او لون او طعم وراء ذلك فنقول المسمى بالصحة اما ان
يكون اجتماع تلك الاجزاء او الكيفيات المنكسرة الحاصلة للمجموع او القوى وساير الكيفيات التي تتبع ذلك
فاما اجتماع تلك الاجزاء وتاثير بعضها في بعض وتاثر بعضها عن البعض فكل ذلك من المقولات النسبية
فلا يكون تحت الحال والملكة واما تلك الكيفيات المنكسرة فهي تحت النوع المسمى بالانفعاليات و
الانفعالات لم يبق لها الا القوى فان كان المراد بالصحة هذه القوى كان دخول الصحة تحت الحال
والملكة مستقيما ولكن يلزم منه ان لا يكون المرض مقابلا للصحة فثبت ان ادخال الصحة تحت الحال
والملكة مشكل البحث الثالث عن الشكوك المذكورة على الحد المذكور للصحة في اول القانون وهي اربعة
الاول كلمة او للترديد والغرض من التحديد البيان وبينهما تناف الثاني قوله تصدر عنها الافعال من
الموضوع لها سليمة هو كلام غير منتظم فان قوله يصدر عنها الافعال مشعر بان المبدأ هو تلك الحالة والملكة
ثم قوله من الموضوع لها مشعر بان مبدأ الافعال هو موضوع وبينهما تناف الثالث لما ذا قدم الملكة على الحال
مع ان الوصف يكون حالا اولا ثم يصير ملكة الرابع التسليم هو الصحيح فتحديد الصحة به يكون كتحديد الشيء
بنفسه فنقول اما الحال فقد عرفت ان مخالفة للملكة ليست في امر ذاتي بل في عرضي زايل وهو رسوخ
الملكة وعدم رسوخها وعلى هذا لا يلزم من الشك اندراج الصحة تحت الحال والملكة شك في شيء من

مقومات الصحة بل في بعض عوارضها وبغير تقدير الكلام كانه قال الصحة الكيفية نفسانية سواء كانت
راسخة او زايلة تكون موضوعها كذا فثبت ان هذا الترديد غير مفيد واما الثاني فمحله ان الفاعل للافعال
ليس هو الصحة بل الصحيح ولكن الصحيح انما يمكنه فعل تلك الافعال لقيام الصحة به فالصحة هي الوصف
الذي لاجلها تصدر الافعال عن موضوعها سليمة وهذه الدقيقة اعتبرها الشيخ في الحدود الثلاثة التي
ذكرها للصحة واما الثالث فالسبب في تقديم الملكة على الحال في اللفظ اما لان الملكة غاية الحال والغاية
متقدمة في العلية واما لان الملكة اتفقوا على كونه صحة والحال اختلفوا في كونها صحة فوجب تقديم المتفق
على المختلف واما الرابع فالصحة في الافعال امر محسوس وفي البدن غير محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جايز
البحث الرابع عن الرسم الثاني وهو قوله هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه
الافعال كلها صحيحة وعليه شكوك ثلثة الاول انه جعل الصحة علة لكون البدن بحيث يصدر عنه الافعال
وهذا انما يتناول القوى لا الصحة بمعنى الاعتدال التي تقابلها المرض وهذا متوجه على الرسم الاول
الثاني انه قيده ببدن الانسان وهو غير صواب لان الصحة توجد في ساير الحيوانات بل في النبات
الثالث ذكر فيه المزاج والتركيب ولم يذكر فيه الاتصال فان قال لما ذكرت التركيب والاتصال يندرج
تحت التركيب لم يكن به حاجة الى ذكر الاتصال فنقول الامتزاج ايضا مندرج تحت التركيب بل الوجه
ان اجزاء العناصر حصل فيها التركيب مع الاستحالة حتى تكونت عنها الاعضاء البسيطة وحصل فيها التركيب
ولم يحصل فيها الاستحالة واذا كان الامتزاج قسما من اقسام التركيب لجعله قسيما له يكون خطاء فالحاصل
انه اما ان يكون ذكر المزاج زايدا او يكون حذف الاتصال ناقصا وعند هذه المباحث نظهر ان الاولى
ان تحد الصحة بما قال القدماء وهو ان الذي معه يكون معه البدن الحيواني في تركيبه بحيث يصدر عنه الافعال
كلها سليمة وانما قلناه معه ولم نقل به حتى يتناول الصحة بمعنى الاعتدال واما المزاج والاتصال
فهما داخلان في التركيب البحث الخامس في تقابل الصحة والمرض ذكر القانون بان المرض هيئة مضادة
للصحة وذكر ذلك ايضا في الفصل الثاني من سابقة قاطيغورياس منطق الشفاء وذكر في اخر الفصل
الثالث من هذه المقالة من الشفاء ان المرض ايضا من حيث هو مرض بالحقيقة عدم لست اعني من
حيث هو المزاج او الالم وهذا مشعر بانه جعل ذلك التقابل العدم والملكة واقول ليس بين الكلامين
مناقضة لان الصحة عند الشيخ عبارة عن الامر الذي لاجله يصدر الفعل السليم عن موضوعه

ذلک الامر لا محالة یکون وجوده واما فی وقت المرض فهناک امران احدهما عدم ذلک الامر
الذی مبداء للافعال تسلیمة والثانی حصول المبدا للافعال الغیر الملایمة فان جعل الاول مرضا کان التقابل
بینه وبین الصحة تقابل العدم والملکة وان جعل الثانی مرضا کان التقابل بینه وبین الصحة تقابل التضاد البحث
السادس فی انه لا واسطة بین الصحة والمرض قال الشیخ الذی ظن ان بین الصحة والمرض وسطا هو
حال لا صحیة ولا مرضیة فانما ظن ذلک لانه نسی الشرایط التی ینبغی ان تراعی فی حال ما لا وسط
وتلک الشرایط فرض الموضوع واحدا بعینه فی زمان واحد بعینه وان یکون الجزو واحدا بعینه والجهة
والاعتبار واحدة بعینهما فاذا فرض کذلک وجاز ان تخلوا الموضوع الامرین کان هناک ثم وسط فان فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد او اعضا معینة فی زمان واحد وجاز الا
یکون معتدل المزاج سوی الترکیب بحیث تصدر عنه جمیع الافعال التی تستتم بتلک العضوا
والاعضا سلیمة وان لا یکون لیس کذلک فهناک واسطة وان کان لا بد من ان یکون معتدل
المزاج سوی الترکیب او لا یکون معتدل المزاج سوی الترکیب اما لانه احدهما دون الاخر او لا زمة
لیس ولا واحد منهما فلیس بینهما واسطة هذا ما قاله وانا اقول یشبه ان یکون النزاع فی ذلک
لفظیا لان الذی زعم انه لیس بین الصحة والمرض واسطة عنی بالصحة کون العضو الواحد
او الاعضا والکثیرة فی الوقت الواحد او فی الاوقات الکثیرة بحیث یصدر عنها الافعال
سلیمة وعنی بالمرض الا یکون کذلک واذا عنینا بالصحة والمرض ذلک فلا شک فی انه لا واسطة
بینهما واما من اثبت الحالة المتوسطة عنی بالصحة کون الاعضا بحیث یصدر عنها الافعال
سلیمة وعنی بالمرض کون کل الاعضا بحیث یکون افعالها ما وفه واذا عنی بالصحة والمرض ذلک فلا
محال ان هناک حالة متوسطة وهو ان یکون بعض الاعضا بحیث یصدر عنها افعالها سلیمة وعن بعضها افعالها
ما وفة فثبت ان هذا الخلاف وبالله التوفیق **الفصل الثانی فی اسباب الفرح** ان ستعرف بعد ذلک
ان الوجود الامور التی تحدث فی عالمنا هذا مبداء وعام الفیض قضیة انما تختص قبول المواد فلا جرم
یجب علینا ان نذکر الاسباب المعدة لوجود هذه الکیفیات النفسانیة فنقول اتفق الحکما والاطبا علی ان
الفرح والغم والخوف والغضب کیفیات تابعة للانفعالات الحاصلة بالروح الذی فی القلب ثم ان
کل انفعال یشتد و یضعف لا بسبب الفاعل فانما یتبع فی اشتداده وضعفه استعداد استعداد القوة

المنفصل

المنفصل وضعفه والفرق بین القوة والاستعداد ان القوة تکون علی الضدین سواء والاستعداد
لا یکون علی الضدین سوا فان کل انسان یقوی علی ان یفرح ویحزن الا ان منهم من هو مستعد للفرح
فقط ومنهم من هو مستعد للغم فقط الاستعداد کمال القوة بالقیاس الی احد المتقابلین فلنذکر السبب
الحصول الاستعداد للفرح فنقول الذی یعد النفس للفرح امور ثلثة الاول کون الروح علی افضل احواله
فی الکم والکیف ان یکون یعد النفس للفرح امور ثلثة الاول کون الروح علی افضل احواله اما فی الکم فهو
ان یکون کثیر المقدار وکثرة المقدار معتبرة لامرین احدهما لاجل ان زیادة الجوهر فی الکم یوجب زیادة
القوة فی الشدة علی ما سیاتی والثانی انه اذا کان کثیرا ینبغی منه قسط واف منه فی المبدا ویبقی
قسط واف للانبساط الذی یکون عند الفرح لان القلیل یجذبه الطبیعة ویضبطه عند المبدا ولا یمکنه
من الانبساط واما الکیف فان یکون معتدلا فی اللطافة والغلظ وان یکون شدید النورانیة واذا
عرفت ذلک ظهر ان العدم للغم افاقة الروح کما للناقهین والمنهوکین بالامراض والمشایخ واما غلظه کما
للسوداویین والمشایخ فلا ینبسط لکثافتها واما رقته کما للنساء والمنهوکین فلا تفی بالانبساط واما ظلمته
کما للسوداویین الثانی امور خارجة وهی کثیرة قال الشیخ فمنها قویة ومنها ضعیفة ومنها معروفة ومنها
معروفة ومنها غیر معروفة وهی لا تعرف ما فدا عتید کثیرا فسقط الشعور به ولا التفات الی ماکان من اسبابها
قویا وظاهرا واما الاخری فمثل تصرف الحس فی العالم والدلیل علی اللذاذة الحس ضده وهو الاتی
فی الظلمة ومثل مشاهدة الشکل والدلیل علی اللذاذة تفریحه ضم الوحدة ولقابل ان یقول الحس یلزم
من کون الشیء علی صفة ان یکون ضدا ضد تلک الصفة فان الشیخ نفسه قد بین فی کتاب
الجدل ان هذه قضیة مشهورة وهی باطلة فی نفسها فعلی هذا لا یلزم من کون الظلمة موحشة ان یکون
تصرف الحس فی العالم الدیدا قال ومثل التمکن من المراد فی الوقت والاستمرار علی مقتضی القصد من
غیر شاغل وکذلک الغرایم واما ال وذکر ما سلف ورجا ما یستقبل وتحدث النفس بالامانی والملیء دیشه
والاستغراب والاغتراب والتعجب والاعجاب ومصادفة حسن الاصغاء من المجاور والمساعدة
المجذوبة والتکییس والغلبة فی ادنی شی واما اسباب الغم فما یقابل هذه الامور التی ذکرناها وهی تذکر
الاخطار التی عرضت والالام التی قوسیت والاحقاد واما نما ط من المعاملات والمعاشرات ومثل
توهم المخاوف فی المستقبل وخصوصا الواجب من مفارقة هذه الدار والقصور عن المراد الثالث ان

يكون الفرح بعد التغيس للفرح وتكون الغم بعد للتنفس للغم كان كل صفة ذات ضد اذا احدثت فان القوة
على تلك الصفة تشتد فتصير استعداد او سابة من وجهين الاول الاستقرا فان الجسم اذا اسخن مرارا
متوالية استعد بسرعة للتسخن وكذلك اذا برد وكذلك اذا كثف والقوى الباطنة يصير لها عند تكرر
افعالها وانفعالاتها ملكة قوة الاخلاق مثل هذا لمكتسب الثاني ان كان انفعال بوجود فعل فيه منا
له والمناسب للشي مغاير لضده والمعاند للضد اذا تكن مرارا تقتصر استعداد القابل له فزادوني انفعاله
الضد الذي هو مناسبه الثالث وهو ان الفرح يلزمه امران احدهما تقوى القوة الطبيعية والثاني
تحلل الروح لما تكلفه الفرح من الانبساط وتتبع تقوى القوة الطبيعية امور ثلثة احدها اعتدال مزاج
الروح وثانيها كثرة تولدها يتحلل وثالثها حفظ من استيلا التحلل على الروح فيتبعه امران احدهما الاستعداد
للحركة والانبساط للطف القوام الثاني انجذاب المادة العادية اليه بحركة بالانبساط الى غير جهة الغذا
من شان كل حركة بهذه الصفة ان تستتبع ما وراها اللازم صفايح الاجسام امتناع الخلا فتكرر
الفرح بهذا المعنى يعد للفرح واما الغم فلانه يتبعه وصفان مقابلان للوصفين التابعين للفرح احدهما
ضعف القوة الطبيعية والاخر تكاثف الروح للبرد الحادث عند انطفا الحرارة الغريزية لشدة الا
نقباض والاختقان من الروح وتتبع ذلك اضداد ما ذكرنا فثبت ان تواتر الفرح وتواتر الغم
بعد الفرح وتواتر الغم بعد الغم فهذا جملة اسباب الفرح **الفصل الثاني في سبب شدة فرح شارب الخمر**
شدة غم السوداوي واما فرح شارب الخمر فلان الخمر اذا شربت باعتدال ولدت روحا كثيرة معتدلة
في الرقة والغلظ شديدة النورانية وذلك هو السبب الاول ثم ان تلك الارواح الدماغية
تكون شديدة الرطب وشديدة التموج لا ينفصل اليها من البخارات الرطبة المضطربة فلرطوبتها لا تمتنع
للتحرك اللطيف الروحاني ولاضطرابها لا تذعن لتشكيك الروحاني وحينئذ يصعب على العقل ان
يستعملها في الحركات الفكرية فتعرض القوة العقلية اعراضا بقدر ما تتبدل مزاجها ويسكن تموجها واذا قل استعمال
العقل لتلك الارواح صارت تلك الارواح مشغولة بما يرد عليها من الحواس الخارجية لا سيما والجنس
النظام اقدر على تحريك الروح الباطن من العقل على تحريك ولذلك فان العقل اذا استعصى على
شي استعان بالحس فيتمكن منه كما في العلوم الهندسية فاذا قد اجتمع لشارب الخمر امور ثلثة احدها استكمال جوهر
روحه في الكم والكيف وثانيها انه فارغ الافكار العقلية عنه التي ربما تكون اسبابا للغم وثالث اشتغال الحكم

دواما تحلل

وتفكره

وتفكره بالمحسوسات الخارجية التي هي اسباب اللذة فلا جرم يكمل فرحه ويقوى نشاطه واما السوداوي
فالامر في حقه بالضد مما ذكرناه وايضا فهو يكون قوي التخيل لان الروح الذي في البطن الاوسط من
الدماغ تخف حركته لجفافه ولما تفيده السوداء من اليبس ثم ان القوة المتخيلة تتقدم بتخيله في فكره وحسه بارده
الاشياء والمحاكيات للسبب الموحش القايم ويكون كان واقعة فلا تزال في غم وخوف **الفصل الرابع**
في الفرق بين ضعف القلب وبين التوحش وبين قوة القلب وبين انشاطه وذلك من وجوه
الاول انه ليس كل ضعف القلب تحزنا وبالعكس وايضا ليس كل قوى القلب مفراحا وبالعكس
لان الحد ودمتخالفة فان ضعف القلب خلل بالقياس الى امر الخوف من جهة قلة احتماله وضيق الصدر
حال بالقياس الى الامر الموحش من جهة قلة احتماله والخوف هو المودي البدني والموحش هو المودي
النفساني الثالث ان اللوازم مختلفة فضعف القلب يحرك الى الهرب والتوحش وضيق الصدر الى
الدفع والمقاومة وكذلك فان القوة كثيرا ما تفتر عند ضعف القلب مع انها كثيرا ما تهيج عند التوحش
الثالث ان في ضعف القلب انفعالين انفعال بالتاذي وانفعال بالتشوق الى حركة المباعدة
وفي ضيق الصدر انفعال واحد وهو بالتاذي فقط وليس يلزم من ذلك التشوق الى الهرب بل ربما
اختار مقتضاه لغرض اخر فيكون ذلك شوقا اختياريا لا شوقا حيوانيا وربما اختار المقارنة للبطش
الرابع اللوازم البدنية مخالفة لان ضعف القلب يلزمه عند حصول المودي الذي يخفه جمود من الحرارة
الغريزية واستيلاء من البرودة وضيق الصدر يلزمه كثيرا عند حصول المودي الذي يخفه اشتعال
من الحرارة الغريزية الخامس ان الاسباب الاستعدادية متخالفة فان ضعف القلب قد يتبع لا محالة
رقة الروح بافراط وبرد المزاج وضيق الصدر قد يتبع كثافة الروح وسخونة مزاج **الفصل الخامس**
في اسباب ساير العوارض جميع العوارض النفسانية يتبعها حركات الروح اما الى خارج واما الى داخل
وذلك اما دفعة واما قليلا قليلا والحركة الى الخارج ان كانت دفعة فهي كما في الغضب وان كانت
يسيرا يسيرا فهي كما في اللذة الفرح المعتدل والحركة الى داخل اما دفعة كما عند الفزع واما قليلا قليلا كما
عند الحزن وقد يتفق تحرك الى جهتين في وقت واحد اذا كان العارض يلزمه عارضان مثل الهم فانه
قد يعرض معه غضب وحزن فيختلف الحركتان ومثل الخجل فانه يتقبض اولا الى الباطن ثم يعود العقل
فيبسط المتقبض فيثور الى خارج ويحمر اللون واعلم ان من الناس من يحمل هذه العوارض النفسانية

نفس هذه الانفعالات فنقول الغضب هو غليان دم القلب وان انقباض الدم الذى فيه والسرور انبساطه
القلب والدم وذلك باطل بل الغضب كيفية نفسانية تحصل عند غليان دم القلب وكذلك القول فى
سائر الاقسام **الفصل السادس فى كيفية الارواح الحاملة لهذه الكيفيات** الدم الكثير الصافى ان كان معتدل
القوام المزاج اعد المعتدل فاما ان يكون كثيرا وصافيا ومعتدل القوام الا انه زايد السخونة اعد للغضب
لكثرة اشتعاله وسرعة حركته واما ان يكون كثيرا وصافيا لكنه رقيق القوام ناقص السخونة اعد للحزن واضعف
القلب لان الروح الذى يتولد منه يكون ثقيل الحركة خارج لبرده ورطوبته قليل الاشتعال فيقل الاستعداد
فيه للفرح والغضب ويكون لرقته سهل التحلل ولبرودته قليل التولد والدم الكدر الغليظ الزايد فى الحرارة
يعد للغم والغضب الثابت الذى لا ينحل اما الغم فلانه يتولد منه من الروح الكدر واما الغضب فلسرعة اشتعاله
الحرارة واما ثبات الغضب فلانه كثيف اذا سخن لم يبرد بسرعة واما غضب الدم الصفراوى الرقيق
فيكون اسرع هيجانا واسرع انحلالا لان الروح المتولدة عن الك الدم اشد حرارة وهو مع ذلك
غير كثيف واذا كان دمه صافيا مشرقا كان مع ذلك مفراحا والدم الغليظ الغير الكدر اذا كان زايدا
فى الحرارة وهو فى السوداء كان صاحبه غير محزان ويكون شجاعا قوى القلب ويكون غضبه اقل لان
المفراحية تكسر من الغضب والمحزانية تعد للغضب لان الغضب حركة الى الدفع والمفراحية مناسبة
للذة واللذة يكون الحركة فيها نحو الجذب وهذا الانسان يكون غضبه فى الامور عظيما ويكون شديدا
الثخن روحه وكذلك لعينه يكون قليل الخوف والدم الغليظ الغير الكدر الزايد فى البرودة يكون صاحبه
لا محزانا ولا مفراحا ولا يشتد غضبه ويكون جبنه الى حد ويكون بليدا فى كل مسالما لان روحه يكون
شبيه دمه والدم الغليظ الكدر الزايد فى البرودة يكون صاحبه متوحشا محزانا ساكن الغضب الا فى
امر عظيم ويثبت غضبه دون ثبات الى المزاج الذى بثلثه فى سائر الاوصاف ويفوق ثبات الرقيق
القوام ويكون حقودا **الفصل السابع فى الحقد** اعلم ان الحقد لا يوجد الا عند غضب ثابت وان
لا يكون الانتقام فى غاية السهولة ولا فى غاية العسر اما ان الغضب يجب ان يكون ثابتا فلانه لو كان
سريع الزوال لم يستقر صورة المؤذى فى الخيال فلا تنجذب النفس الى طلب الانتقام واما انه
يجب ان لا يكون الانتقام فى غاية السهولة فلوجهين احدهما ان الانتقام اذا كان سهلا اشتغلت
النفس بحركة الانتقام واشتغال النفس بالقوة المحركة يمنعها من الاشتغال باستحفاظ صورة المؤذى

فى الخيال

فى الخيال والذكر لان اشتغال النفس بجهة يمنعها من الاشتغال بجهة اخرى وثانيهما الشوق الى الانتقام
اذا اشتد ولم يكسر منه خوف يمنع من تأكده وسهولة حصوله ان صادف عند الخيال كالحاصل لا يطلب حصوله
فلا جرم ينتفى الشوق الى التحصيل وكذلك فان الانتقام من الضعفاء لما كان سهلا اسقط التشوق
اليه والدليل على ان حال الخيال فى الرغبة والرهبة مبنى على المحاكاة لا على الحقايق تقزز
النفس عن العسل اذا شبه بمرة مقيئة وعن سائر المطاعم والمشارب اذا كانت صورها شبيهة بصور
اجسام مستقذرة وكذلك الشئ الذى يسهل حصوله نزل عند الخيال منزلة الحاصل فلا يبقى
التشوق الى تحصيله واما انه يجب ان لا يكون الانتقام فى نهاية العسر فلان تكون فى محل الطمع فلان
المؤذى اذا كان عظيما مثل الملوك فان اليأس عن الانتقام منه والخوف يمنع ثبات
صورة الشوق الى الانتقام فى النفس ويثبت بهذا ان الحقد انما يوجد عند وجود غضب
متوسط بين الشدة والفتور ومعلوم ان ثبات الغضب انما يكون اذا كان الدم غليظا كدرا
وان توسط الغضب بين الشدة والفتور انما يكون اذا كان الدم باردا فثبت ان الدم
الغليظ الكدر المايل الى البرودة هو المستعد للحقد واكثر هذه الفصول انما نقلناها عن
المقالة التى جمعها الشيخ فى الادوية القلبية وهذا اخر الكلام فى الكيفيات النفسانية والذى
بقى منها نذكره فى علم النفس **القسم الرابع** فى الكيفيات المختصة بالكميات وفيه مقدمة وثلثة
ابواب اما المقدمة ففيها بحثان البحث الاول فى بيان حقيقة هذا النوع اعلم ان هذا النوع
هو الكيفية التى تعرض اولا للكمية وبواسطتها للجسم فان الشكل تعرض اولا للمقدار وكذلك
الانحناء والاستقامة ولقائل ان يقول الخلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل وهى تعرض اولا
للجسم الطبيعى فانه ما لم يكن جسم طبيعى لم يكن هناك خلقة فنقول الامور العارضة للكمية منها ما
عارض لها لكميتها ومنها ما يعرض بسبب انها كمية شئ مخصوص وفى كلا القسمين العارض من عوارض
الكمية ثم ان اللون حامله الاول هو السطح كما عرفت والجسم بنفسه غير ملون بل معنى كونه ملونا
ان سطحه ملون وليست القوة الا قوة حاملها العمق بتوسط الجسم بل حاملها الجسم المادى وصورته
فالخلقة ملتئمة من امرين احدهما الشكل وحامله السطح بذاته والثانى اللون وحامله لكونه نهاية الجسم
طبيعى فاذن الحامل الاول للخلقة هو الكم ولكن يتوجه على هذا ان يكون اللون والضوء داخلين فى هذا

النوع لان حاصلها الاول هو السطح مع انهما داخلان تحت النوع المسمى بالانفعاليات والانفعالات
فتكون الحقيقة الواحدة داخلة في جنسين وهو محال البحث الثاني في اقسامه وهي اربعة الاول الشكل
والثاني ما ليس بشكل مثل الاستقامة والانحناء للخط والتضريس والتقبيب والتقعير للسطح والثالث
ما يحصل من اجتماع اللون والشكل وهو المسمى بالخلقة والبه والرابع الكيفيات العارضة للعدد مثل
الفرديه والزوجيه والتثليث والتربيع وتحقيق القول في تمييز هذه الاقسام بعضها عن بعض ان نقول
الكيفية المختصة بالكمية اما ان تكون مختصة بالمنفصل وهو مثل الزوجيه والفرديه او بالمتصل واقسامه
اربعة الزمان والجسم والسطح والخط اما الزمان والجسم فلم يدل الدليل على اختصاصهما بكيفية لا توجد في
الجسم الطبيعي الا بواسطتهما بقي السطح والخط فالعارض للخط هو الاستدارة والاستقامة و
العارض للسطح اما ان يكون لاجل كونه مخالطا بالخط او ليس لاجل ذلك فالاول هو الشكل والثاني
هو اللون ثم ان مجموع الشكل واللون هو المسمى بالخلقة ونحن نتكلم في كل واحد من هذه الاقسام الباب
الاول في الاستقامة والاستداره وفيه سبعة فصول الفصل الاول في حقيقة الاستقامة والاستدارة
الخط المستقيم له اربعة الاول ما ذكره اوقليدس انه لموضوع على اى مقابلة النقط كانت عليه بعضهم
وذلك لان الخط المستقيم اذ افرضت عليه نقط كم كانت فانما يكون بالكلية على سمت واحد
اى لا يكون بعضها مرتفعا وبعضها منخفضا بل يكون وضع جميعها بالاضافة الى المتحصل وضعا واحدا
الثاني ما ذكره ارشميدس انه اقصر خط يصل بين النقطتين لان كل نقطتين فقد يمكن ان يصل
منها خطوط كثيرة متفرقة وخط واحد مستقيم وهو اقصرها مسافة وفيه اشكال من حيث ان المستدير
يمتنع ان يصير مستقيما واذا امتنع ذلك امتنع ان يطلق على المستقيم امتنع ان يوصف بانه ازيد
من المستقيم او انقص منه وتمام تقريره في باب تطابق الحركات الثالث انه الذي تطابق اجزاؤه
بعضها بعضا على جميع الاوضاع لان المستقيم اذا انفصل منه جزء انطبق ذلك الجزء على بقية الخط
على جميع الاوضاع والمقوس اذا انفصل منه جزء ثم انطبق ذلك الجزء على بقية الخط المقوس فربما
ينطبق عليه ولكن بوضع واحد وهو ان يجعل محدب احدهما في مقعر الاخر واما ان جعل مقعره على
مقعر امتنع ان يتطابقا الرابع انه الذي اذا اثبت نهايتاه واديرلم يتغير وضعه يعني انه اذا ثبت واد
كما يدار المحور لا يتغير وضعه اما المقوس فانه عند الفتل تتغير الجهة المحدبة الى غير وضعها واما السطح المستوي

فالحدود

فالحدود الثلاث الاول جارية فيه وهو انه الذي اذا خط فيه خطوط كثيرة لم يكن بعضها اخفض
او الذي هو اصغر السطوح التي نهاياتها واحدة او الذي تطابق اجزاؤه بعضها بعضا على كل
الاوضاع واما الدايره فهي سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة التي تخرج منها
الى المحيط متساويه واعلم انه لا شك في وجود الخط المستقيم واما الدايره فقد انكرها اكثر مثبتي الجزء الذي
لا يتجزى فيجب علينا ان نقيم الحجة على اثباتها الفصل الثاني في اثبات الدايره وهو بحجج الاولى
انا اذا تخيلنا بسيطا مستويا وتخيلنا خطا مستقيما مرسوما في ذلك البسيط وتخيلنا احد نهايتي ذلك
الخط ثابتة ثم تخيلنا حركة ذلك الخط في ذلك البسيط حول تلك النهاية الثابتة الى ان نعود
الى الموضع الذي ابتدا منه بالحركة فانه يحدث من هذه الحركة دايره لان النهاية المتحركة من الخط
المتحرك قد تحركت على مسافة والنقطة لا مسافة لها فالمسافة التي تحركت عليها النقطة ليس لها
عرض فهي اذا خط مستدير محيط بسطح والنهاية الثابتة من الخط المستقيم هي في وسط السطح
المستدير وكل الخطوط المستقيمة التي تخرج منها الى المحيط متساويه لان كلها مساوية للخط المتحرك و
الخطوط المساوية للخط الواحد متساويه فثبت القول بالدايره الحجة الثانية انك ستعرف ان
الاشكال الطبيعية للاجسام الطبيعية هي الكره ويرتسم من خطها الاتم على الاستقامة لا محالة دائرة
الحجة الثالثة انا اذا فرضنا جسما قائما على سطح قياما معتدلا فلا شك ان الطرف المماس للسطح
يلاقي بنقطة منه نقطة من السطح فاذا اميل ذلك الجسم حتى سقط فلا يخلو اما ان تثبت تلك النقطة
في موضعها او لا فان ثبتت في موضعها فقد فعل كل واحد من النقط المفروضة في الراس
المتحرك ربع دايره وان ثبتت فلا يخلو اما ان يكون انحدار الراسين الى السفل يصعد الراس
الاخر الى العلو ويقال انه لا يصعد بل ينخرط على السطح فالاول يلزم منه ان يكون كل واحد من
الطرفين قد فعل نصف دايره ومركزها النقطة المتحددة بين الصاعد والهابط والثاني محال
لان ذلك الانحدار ليس طبيعيا والانقياد قسريا لان القاسر ههنا ليس الا ان الطرف العالي
لما تحرك وتعذر انعطاف تلك الخشبة لصلابتها واتصالها اضطر العالي الى تحريك السافل
لكن هذه الضرورة مما تندفع باتساع السافل وحينئذ تكون الخشبة منقسمة احدهما تاما الى فوق
بالقسر والاخر الى اسفل بالطبع وبينهما مركز هو الحركتين وظاهر انه ان لزم عن انحدار الطرف

الفوقاني الى اسفل الى الفوق وذلك يوجب الدايره وان لم تجب حركته فوجود الدايره اصح
الفصل الثالث في ان القايلين بالجزء الذي لا يتجزى يلزمهم الاعتراف بوجود الدايره انهم يقولون
بان الدايره المحسوسه ليست دايره حقيقة بل في بسيطها تضريس وليس لها مركز حقيقي بل بحسب
الحس فنقول اذا وضعنا طرف خط من اجزاء لا تتجزى على مذهبهم على الجزء الذي هو مركز في الحس ووضعنا
الطرف الاخر من ذلك الخط ثم اذا ازلناه عنه ووضعنا على جزء الذي يلي الجزء الاول من الخط
فان لم ينطبق عليه فذلك يكون اما بزياده او نقصان فان كانت الزياده والنقصان بمقدار
جزء امكن الحاقه به او حذفه عنه حتى يتم الدايرة وان كان اقل من جزء فقد انقسم الجزء الذي لا
يتجزى وان انطبق عليه فنقول لا يخلو اما ان يكون بين هذا الجزء وبين الجزء الاول فرجه او لا يكون فان
كان هناك فرجه فتلك المنفرجه اما ان يتسع لتمام جزء او لا يتسع فان لم تتسع فقد وجد ما هو اصغر
من الجزء وذلك يوجب التجزيه فان اتسعت لتمام جزء امكن تتميمها به وان لم تكن بينهما فرجه فحينئذ
فقد وجدنا في الخط خطين ليس فيهما الفراج ويكون الخارج عن الجزء والمركزي ممكن الانطباق عليهما فاذا
جاوز ذلك في جزء جاز في ثالث ورابع حتى تتم الدايره واذا ثبتت الدايره بطل الجزء الذي
لا يتجزى على سياق في موضعه **الفصل الرابع** في ان المستقيم يخالف المستدير لا شك في ان بينهما
مخالفة ولا شك ايضا في ان المتصف عند التحقق بالاستقامة والاستداره هو الخط فنقول
الخط الموصوف بالاستقامة لا يخلو اما ان يجوز بقاوه عند زوال وصف الاستقامة عنه او لا يجوز
لا جايز ان يبقى لان الخط عارض للسطح العارض للجسم فما لم يتغير حال الخط ومتى تغير حال الجسم في
استداراته فقد عدم الزايل وحدث الطاري فاذا يستحيل ان يبقى الخط المستقيم بعينه عند
زوال وصف الاستقامة اما ان يكون هو الفصل او لازمه وكيف ما كان وجب ان يكون مخالفا
للمستدير بالنوع وايضا فقد عرفت انه ما لم يعرض للجسم تغير لم يتغير حال الخط ثم ان الجسم اذا انحنى
بعد ما لم يكن كذلك فذلك اما لانه يفرق اتصال حدثه ولو كان كذلك لكان ذلك الخط قد
انقسم الى الخطوط وكل واحد منها مستقيم واما ان لا يكون ذلك الخط بعينه امتد وذلك باطل
لان الخط الواحد لا يكون بعينه موضوعا لتوارد الطول والقصر عليه لان الخط هو نفس الطول
واذا استحال ذلك امتنع انتقال احدهما الى الاخر **الفصل الخامس** في ان الدواير المختلفة بالعظم والصغر و

مختلفة بالنوع

مختلفة بالنوع برهانه انه لما استحال انتقال الخط الواحد من العظام مخصوص الى انعطاف دايرة
اخرى مع بقايه في الحالتين كان ذلك الانعطاف المخصوص اما فصلا واما لازما من لوازمه وعلى
كلا التقديرين يكون الامر ذكرناه **الفصل السادس** في ان المستقيم لا يضاد المستدير برهانه ان الموضوع
القريب للمتضادين يجب ان يكون واحدا والاستقامة والاستداره ليس موضوعهما القريب
واحدا وايضا فلو كان مطلق الاستقامة مضاد المطلق الاستداره كان المستقيم الشخصي مضادا
المستدير الشخصي فان ضد الواحد بالشخص واحد بالشخص كما ان الواحد واحد بالعموم وليس الامر
كذلك لان كل خط مستقيم مشار اليه امكن ان يكون وترا لقسي غير متناهية لا نهاية لها وذلك
محال لما قيل ان ضد الواحد واحد وهو الذي يكون في غاية البعد فان لم يوجد شي في غاية البعد
فليس هناك شي يضاد المستقيم **الفصل السابع** في ان المستقيم كما لا يناسب المستدير بالمثل
فلا يناسبه بالزيادة والنقصان لان المستقيم اما امتنع ان يصير مستقيما امتنع انطباقه عليه فيمتنع
ان يوصف بانه مساو له او ازيد او انقص فان قيل انا نعلم يقينا ان القوس اعظم من الوتر
والوتر اصغر منه فنقول ان بعضهم سلم ان المستدير يمكن ان يوصف بانه ازيد من المستقيم
او انقص منه وان استحال وصفه بكونه مساويا له وزعم انه قد يكون بين الشيئين مناسبة بالزيادة
والنقصان مع استحالة وقوع المناسبة بينهما بالمساواة فانا نعلم يقينا ان زاوية مستقيمة
الخطين حادة هي اعظم من زاوية حادة عن قوس ومستقيم واصغر من اخرى مع انه يمتنع
ان يكون من شي قبيل مستقيمة الخطين اعظم من الزاوية الحادثة من القوس لان القوسية توجد
بالفعل في ذلك وزيادة فهذا جواب والاولى ان يمنع كون القوس اعظم من الوتر و
كيف الاعظم ما يوجد فيه الاصغر وليس يمكن ان يوجد في القوس مثل الوتر بل ذلك بحسب التوهم
وان مستديرا لو امكن صيرورته مستقيما لكان حينئذ يوجد فيه مثله وزياده فيكون اعتبار ذلك
التفاوت بحسب وهم غير ممكن الوجود وبالله التوفيق **الباب الثاني وفيه سبعة فصول الفصل الاول**
في حقيقة المسمور الذي يحيط به حد او حدود اما الحد فكما للدايرة والكرة واما الحدود فكما للمربع والمكعب
فنقول للمربع مثلا حقيقة باينة من السطح وحدوده الاربعة وهيئة مخصوصة وهي مغايرة لذلك السطح
وللحدود فان التربيع مغاير للسطح المخصوص والاضلاع الاربعة ولذلك لا يجوز ان يقال التربيع

بأن يحيط به الحدود الاربعة بل هو هيئة احاطة الحدود الاربعة بذلك السطح فظهر ان المربع عبارة
عن سطح احاطت به حدود اربعة ولاشك ان السطح وان اخذ مع الف وصف فانه
لا يخرج عن كونه سطحا فاذا الاشكال بالمعنى المذكور ليس من الكيف فاذا الذي يمكن جعله من الكيف
هو هيئة احاطة الحدود بذلك السطح فلنتكلم في تحقيق ذلك **الفصل الثاني في ان الشكل**
بالمعنى المذكور من الكيف او من الوضع المشهور انه من الكيف ويجوز انتسابه من الوضع
لان حقيقة الوضع التي هي احدى المقولات انها هيئة حاصلة للشي بنسبة اجزائه بعضها الى بعض
ولاشك ان التربيع والتثليث هيئات خاصة للمربع والمثلث بسبب نسبة اطرافهما وحدودهما
فهي من الوضع ونحن نقول الوضع هو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة اجزائه الى امور خارجة
عنه والاشكال ليست خارجة اما اولا فلانها هيئات تحصل بسبب فلان الوضع نسبة الاطراف
والحدود واطراف الشي ليست اجزاء الشي واما ثانيا فلان الوضع هو الهيئة الحاصلة بسبب
اجزاء الشي الى الامور التي خارجة عنه فان الجالس اذا انقلب عند ما لا يتغير شي من النسب التي
بين اجزائه فانه يتغير وضعه لتغير نسبة اجزائه الى الامور التي خارجة عنه واما الاشكال فانها هيئات تحصل
بسبب النسب التي بين الامور الخارجة لذلك فان المربع لا يختلف مربعيته عند اختلاف
نسب حدوده الى الامور التي خارجة عنه فالحاصل ان الوضع يتوقف تحققه على وقوع النسبة بين
اجزائه وبين امور خارجة عنها فاما الشكل فلا يتوقف تحققه على ذلك والشكل ليس من الوضع
فهذا غاية ما يمكن ان يقال في بيان انه ليس من الوضع ولقائل ان يقول السطح حامل الكيف
بالايوجب تصوره تصور غيره وهيئة التربيع يوجب تصورها تصور غيرها فان تلك الهيئة لا يمكن تصورها
الا عند تصور النسب التي بين اطراف المربع التي لا تعقل اطراف السطح التي تعقل الا بعد تعقل
السطح فاذا تعقل هيئة التربيع يتوقف على تعقل هذه الامور فكيف يكون داخلا في الكيف واما
قولكم الوضع ما يحصل بسبب نسبة الاجزاء والشكل انما يحصل بسبب نسبة الاطراف والاطراف
ليست باجزاء فنقول اذا قلنا الوضع هو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسب الامور المتناهية الجهة
التي هي فيه داخل فيه الشكل لان الامور المتناهية الجهة التي في الجسم قد تكون اطرافه فعلى هذا
هو الهيئة الحاصلة بسبب نسب الحدود داخل في الوضع فقوله الوضع هو الذي يتوقف على حصول

النسب

النسب التي بين اجزاء الشي وبين اطرافه فذلك من الوضع ثم هو على قسمين فمنه ما يكفي في تحققه
النسب التي بين اجزائه وذلك مثل التربيع والتثليث ومنه ما لابد مع ذلك من اعتبار النسب
التي بين تلك الاجزاء والامور الخارجة عنها وذلك مثل الجلوس والاضطجاع فظهر ان الاقرب
ان يكون الشكل من مقولة الوضع **الفصل الثالث في تقييد المذاهب في الزاوية** منهم من قال بانها
من الكم لقبولها للمساواة والتجزي واحتج ابن الهيثم على ابطال ذلك فان قال كل زاوية فان حقيقتها تبطل
بالتضعيف مرة او مرات ولا شي من المقدار تبطل حقيقته بالتضعيف مرة او مرات فلا شي من الزاوية
بمقدار وبيان ان الزاوية تبطل بالتضعيف ان القائمة اذا ضوعفت مرة واحدة ارتفعت حقيقة
القائمة والحادة اذا ضوعفت مرات لا تبقى حقيقتها فثبت ان الزاوية تبطل بالتضعيف ومنهم من
قال انها من الكيف لقبولها المشابهة واللامشابهة وليس ذلك بسبب موضوعها الذي هو
كم فاذا ذلك لذاتها فهي كيف واما قبولها المساواة فبسبب موضوعها الذي هو الكم كما ان الاشكال
تقبل ذلك بسبب موضوعها هو الكم كما ان الاشكال ثم ان كانت المشابهة مقولة عليها ولكن لا با
لذات ولا بسبب محلها فقد يوصف بالعرض البقيا يوصف صفة وهم ما ابطلوا ذلك ومنهم من قال
الاضافة لان اوقليدس حدها بانها تماس خطين واعلم بان هذا الحد باطل لان كل زاوية يقال
لها كبرى وصغرى ولا شي من التماس كذلك ولان التماس محمول على الخطين بالشركة والزاوية
ليست كذلك ومنهم من قال الزاوية المسطحة مقدار متوسط بين الخط والسطح لان السطح هو
ان يحدث بحركة الخط الى جهة امتداده بعد اخر وانما يكون كذلك اذا تحرك الخط بكليته فاما اذا
فرض نقطته ساكنة والاخرى متحركة لم يكن السطح تاما والزاوية المجسمة مقدار متوسط بين السطح
والجسم لان الجسم انما يحدث بحركة السطح لا في جهة امتداده واذا فرض احدى طرفيه ساكنا لم
يكن الحادث جسما تاما واعلم ان هذا الانسان قد جهل ماهية السطح والجسم وظن ان السطح لا يكون الا
ذا عرض الا اذا كان محيطا بحدود اربعة والجسم لا يكون ذا عمق الا اذا كان محدودا بستة ولم يعرف
معنى قول الاوائل السطح ذو طول وعرض والجسم ذو طول وعرض وقد عرفت معنى ذلك في
باب الكم واما الذي يحلون لها من الكم فتارة يسمونها بانها سطح او جسم ينتهي الى النقطة وهذا فيه نظر
لان السطح لا ينتهي بالذات الى النقطة فان نهايته هو الخط فان اراد به انه ينتهي الى الخط المنتهي الى

النقط فلا بد فيه اضمار هذه الزيادة وصحح بعضهم بها فقال انها سطح يحيط به خطان اثنان بالفعل
ينتهيان الى نهاية واحدة وربما قيل سطح يحيط به نهايتان تنتهيان الى نهاية ثم قيل ان هذه الرسوم
لا تميز الزاوية عن الشكل فان الشكل ينتهي في زواياه وليس لاحد ان يقول انتهاء الشكل الى النقط
بسبب زواياه فذلك للشكل بالعرض وللزاوية بالذات لانا نقول لا نسلم ان الشكل موصوف
في ذاته وحقيقته بهذه الخاصية فان ذلك بسبب الزاوية حتى يكون ذلك سبب الزاوية
حتى يكون هذه الخاصة محمولة على الزاوية اولا وعلى الاشكال ثانيا ولكن الزاوية والشكل لما كانا مشتركين
فلا بد من فصل يميز احدهما عن الاخر على ان الحق انه ليس انتهاء المثلث الى النقط بسبب كونه ذا
زوايا بل كونه ذا زاوية بسبب انتهائه الى النقط فاولا من منه الى النقط فاولا من منه الى النقط
ثم هو ذو زاوية وايضا فان هذا الحد لا يتناول الزاوية المجسمة لانها لا تنتهي الى نقط بل الى خط وقال
بعضهم الزاوية سطح يحده خط واحد ينعطف على نقطة والفرق بين هذا وبين ما ذكرناه اولا من ان
السطح الذي يحيط به خطان متحدان على نقطة هو ان الاول مشعر بان قائله اعتقد ان الخطين المحيطين
بالزاوية خط واحد وذلك باطل لان كونه منقطعا على نقطة لا يتحقق الا اذا كانت النقطة موجودة
بالفعل واذا كانت النقطة حاصلة بالفعل كان كل واحد من قسمي الخط متميزا في ذاته عن الاخر فهما
بحال لو لم يعرض اتصالهما وتماسهما على تلك النقطة لم يكن لاحدهما بالاخر تعلق كان الخطان اثنين
بل بالفعل لكن قد عرض لهما عارض باعتباره حصل بينهما اتحاد وذلك العارض هو تلك النقطة
المشتركة في ذا الزاوية منوطة بالخطين من حيث لهما اتحاد وعلمنا ان ذلك الاتحاد امر عرضي ومعلوم
ان الامر الذاتي هو المتقدم لان العارض عارض لما هو ذاتي فاذا ليس الواجب ان يوضع اولا
في الحد خط واحد ثم يجعل لتثنيته بالانعطاف ولكن الاولى ان يوضع خطان ثم يجعل لهما وحدة الا
نظرا ان قول من قال الزاوية المسطحة هي السطح الذي يحيط به خطان يتحدان على نقطة اولى
من قول من قال هي السطح الذي يحيط به خط واحد ينعطف على نقطة **الفصل الرابع في القول المحقق في**
الزاوية من الظاهر انه لا يمكن تصور الزاوية الا اذا اعتبر المقدار متحدا بين حدين ملتقيين بحد
اما المسطحة ففي السطح المتحد بخطين ملتقيين بنقطة والمجسمة ففي الجسم المتحد بسطحين ملتقيين
بخط فلنتكلم الان في المسطحة فنقول الشيء الذي يحيط به الحدان المتلاقيان في المسطحين اما

ان يكون

ان يكون قد يحيط معهما حد غيرهما او لا يحيط فان لم يحط معهما ثالث فلا يخلو اما ان يكون حداه ملتقيين عند
حد مشترك لهما اخرا او لا يلتقيان بل يذهبان الى غير النهاية فان التقيا فيكون الحال الخطين المحيطين
بقطعة دائرة وبشكل هلالي او بشكل عدسي ثم ان هذا القسم سواء لم يوجد الى الثالث او ان وجد
ولكن لم يلتفت اليه بل اعتبر تحدده بحدين فقط فاعتباره من حيث هو كذلك هو اعتبار
الزاوية واما المتحدد بحد ثالث واعتباره هو كذلك هو اعتبار الشكل وبالجملة اعتبار تحدد
السطح بحدين فقط هو الزاوية واعتبار تحدده باكثر من حدين هو الشكل وكما ان الشكل حقيقة
ملتئمة من السطح والحدود وهيئة احاطة الحدود فكذلك الزاوية المسطحة حقيقتها ملتئمة من السطح
والخطين المتلاقيين على حد واحاطة الخطين بذلك السطح وكما ان المقدار المتشكل كمية فكذلك السطح
المحاط بخطين متلاقيين بحد واحد كمية وكما ان المهندس يعني بالشكل المتشكل كذلك يعني بالزاوية
وكذلك يجعلون الزاوية متنصفة ومتساوية وعظيمة وصغيرة وكما ان هيئة احاطة الحدود بالسطح
هي الكيف او الوضع فكذلك هيئة الاحاطة الحدين بالسطح كيف او وضع وتحقيق الحق من هذين كما
ذكرناه في الشكل فلا معنى للتطويل **الفصل الخامس في اثبات الكرة والاسطوانة والمخروط** انا انا
قد اثبتنا الكرة وبنينا عليها اثبات الدائرة واما ان نثبت الدائرة بالطرف المذكور ثم
نبني عليها اثبات الكرة لانا اذا اخذنا نصف دائرة ثم تخيلنا محورا ثابتا وتخيلنا حركة ذلك
القوس حول ذلك المحور الى ان يعود الى الموضع الذي بدا منه فان من تلك الحركة وان
تخيلنا حركة الاعظم من النصف على محور ثابت الى ان يعود الى موضعه الاول فعل السطح و
ان تخيلنا حركة الاصغر من النصف على محوره فعل النبقي واما الاسطوانة فبان تتحرك الدائرة
حركة تلزم فيها مركزها خطا مستقيما طرفه مركز تلك الدائرة لزوما على الاستقامة والمخروط فبان
يثبت المثلث القائم الزاوية ثم يتحرك على احدى ضلعي القائمة حركة يخط طرف ذلك الضلع
مركز الدائرة دائرة بالضلع الثاني على محيط الدائرة وانما الكلام في اثبات سائر الاشكال
المذكورة في الهندسة **الفصل السادس** في ان الاشكال لا تضاد فيه قد عرفت ان السطح المحدب
يستحيل ان يصير مستويا والمستوي يستحيل ان يصير مقعرا او محدبا وقد عرفت ان محل هذه الاعراض
هو هذه السطوح فاذا الموصوف باحدهما يمتنع اتصافه بالاخر فليس لها محل مشترك فلا تضاد منها

اصلا واما انها لا تقبل الاشتداد والضعف فلا مرية فيه ظاهر وسقط بهذا من اعتقد ان في الامور
السماوية تضادا لاجل ما فيها من التقبب والتقعير لان موضوعهما مختلفان متغايران يمتنع اتصاف
احدهما بما اتصف به الاخر فلا يكون هناك تضاد اصلا الباب الثالث في الخلقة وخواص
الاعداد وفيه فصلان الفصل الاول في الخلقة ولقائل ان يقول الخلقة عبارة عن مجموع اللون
والشكل وكل واحد منهما داخل تحت جنس اخر فلو جعلتم لكل نسبين يجتمعان نوعية على حدة بلغت
الانواع الى حد النهاية لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية فنقول ان الشكل اذا قارن اللون حصلت
كيفية باعتبارها يصح ان يقال للشي انه حسن الصورة او قبيح الصورة والحسن والقبيح الحاصلان
للشكل وحده واللون وحده غير الحسن والقبيح الاولين فلما حصل المجتمع من اللون والشكل خاصية
لم يحصل لواحد منهما عند الانفراد حصول هيئة مخصوصة عند اجتماعهما فلا جرم جعل الخلقة مقولة مفردة الفصل
الثاني في خواص الاعداد الكلام في رسومها اللايق بالصنايع الجزئية مثل الارثماطيقي والذي نورده
هاهنا امران الاول ان الزوجية والفردية ليستا من الامور الذاتية لانهما مقولتان على الاعداد
المختلفة بالنوعية فلو كانتا ذاتيتين لبعض ما يدخل فيهما لكانتا ذاتيتين لكل ما يدخل فيهما اذ لا فرق بين بعض
ولو كان كذلك لكنا لا نعرف عددا الا ونعرف بالبديهة انه زوج او فرد وليس كذلك
فان العدد الكثير لا نعرف فرديته او زوجيته الا بان نتامل والنظر فعرفنا انه ليس ولا واحد منهما
ذاتي للاخذ الثاني ان التقابل منهما تقابل العدم والملكة لان المفهوم من الزوجية الانقسام
بمتساويين ومن الفردية الانقسام وهذا امر عدمي وعلى تقدير ان تكون الفردية كيفية ثبوتية
باعتبارها تمتنع من قبول الانقسام لكنا انما نسميه فردا باعتبار انه لا يقبل الانقسام لا
باعتبار الكيفية المانعة من الانقسام فان الناس يسمون الثلاثة فردا وان لم يخطر ببالهم
تلك الكيفية فعلمنا ان المفهوم من الفردية امر عدمي وبالله التوفيق وهذا اخر الكلام في مقولة
الكيف والنواعه والحمد لله الفن الثالث في بقية المقولات وفيه بابان الباب الاول في المضاف
وفيه فصول خمسة عشر الفصل الاول في الابتدا والكلام في المضاف اعلم ان المضاف
قد يراد به الامر الذي عرضت الاضافة له وحده وقد يراد به نفس الاضافة وحدها وقد
يراد به مجموع الامرين اما الاعتبار الاول فهو خارج عن عرضنا واما الاعتبار الثاني فهو

المقوله واما الاعتبار الثالث فهو مجموع الاعتبارين ولما كان الوقوف في اول الامر على المركبات
اسهل من تحليل بسايطها وتمييز بعضها عن البعض لاجرم الحكما يتكلمون في هذا الباب اولا في المضافات
وثانيا في نفس الاضافات فنقول المضاف هو الذي ماهيته مقولة بالقياس الى غيره وهذا الرسم
يندرج فيه الاضافات المضافات معا والمعنى بكون الماهية مقولة بالقياس الى غيرها هو ان يكون الماهية
يحتاج تعقلها الى تعقل شي خارج عنه ولا كيف كان فان الملزومات اذا تصورت معها لوازمها مع ان
ماهيات الملزومات غير مقولة بالقياس الى ماهيات اللوازم لوجوب كون الماهية التي هي اول
الموضوعات مستقلة بنفسها ومقدمة بذاتها على اللازم وامتناع كون المضاف كذلك بل يكون
المقول المحتاج تعقل غيره لا يتقرر في الذهن في الخارج الا لاجل وجود ذلك الغير ازايه مثل الاخ فان
ثبوت الاخوة لاحد الاخوين لا يتقرر في الوجود والذهن الا لكون الاخر كذلك فان الاخوة
هو اعتبار الشخص من حيث انه اخ بهذه الصفة واما الفرق بين الاضافة والنسبة فقد ذكرنا
عند الكلام في عدد المقولات واذا قد ذكرنا رسم المضاف فلنذكر اقسامه فنقول ان المضافين
اما ان يكون اسم كل واحد منهما والا يا يتضمن على ما له من الاضافة واما ان يكون احد المضافين
اسمه يدل بالتضمن على ما له من الاضافة وغير دال على ما له من الاضافة فهو خارج عن هذا الباب
لان كل واحد من الاسمين يكون غير دال على الاضافة ولا على ذي الاضافة والقسم الاول مثل
لفظي الاب والابن فان لفظة الاب دال على شي ما له الابوة فيكون دالا على الابوة بالتضمن
وكذلك لفظة الابن فاما القسم الثاني فهو على قسمين لان الدال بالتضمن على ما له من الاضافة
اما ان يكون هو اسم المضاف او اسم المضاف اليه مثال الاول الجناح فانه مضاف الى ذي الجناح
ولفظة الجناح دالة بالتضمن على الاضافة الى الجناح فاما ذو الجناح فانه يدل على ما له من الاضافة
لفظه ومثال الثاني العالم فانه هو المضاف اليه العلم ولفظ العالم دال بالتضمن على ذلك واما العلم
الذي هو المضاف فانما يدل على ما له من الاضافة بحرف تقترن به وهو الكلام في ذلك العلم على
العالم الفصل الثاني في خواص المضافين وهي الاول التكافؤ في لزوم الوجود بالقوة او بالفعل
في الذهن او في الخارج وفي العدم ايضا فان الابوة ملازمة للبنوة وكذلك الاخوة لكل اخوة
واذا عدم احدهما عدم الاخر فان قيل المتقدم بالزمان مقول بالقياس الى المتاخر لما نه وان

يكون بينهما اضافة بالفعل مع انهما لا يوجدان معًا وايضا نعلم ان القيمة ستكون فبينهما اضافة بالفعل
مع ان القيمة معدومة والعلم بها موجود واجاب الشيخ عن الاول فقال اما المتقدم والمتاخر فهما يعتبر
ان من وجهين احدهما بحسب الذهن مطلقا وهو ان يحضر الذهن الزمانين معًا فيجد احدهما متقدما
والاخر متاخرا فيكون قد حصلا جميعا في الذهن والثاني بحسب الوجود مستندا الى الذهن وهو ان الزمان
المتقدم اذا كان موجودا فهو وجد من المتاخر انه ليس هو موجودا ويمكن ان يوجد امكان يؤدي الى
وجوب وهذا كونه متاخرا وهذا الوصف للزمان الثاني موجود في الذهن عند وجود الزمان المتقدم فا
وجد المتاخر فانه موجود في الذهن حينئذ ان الزمان الثاني ليس موجودا ونسبة الى الذهن نسبة
شيء كان موجودا ففقد وهذا ايضا امر موجود مع الزمان المتاخر الى المتقدم على وجه اخر غير ما ذكرنا
فلا وجود له في الامور لكن الذهن واعلم ان الاعتبار الاول هو الصحيح وهو تصريح بان اضافة
المتقدم والمتاخر مما لا وجود اما الا في الذهن واما الاعتبار الثاني ففي قوله الزمان المتقدم اذا كان
موجودا فموجود من الاجزاء انه ليس هو موجود ويمكن ان يوجد نظر لانه يوهم انه اذا لم يكن موجودا فلا وجود
وذلك ظاهر الاستحالة فان الوجود لو كان وجود الكان الشيء نفس نقيضه وذلك مما لا يلزمه العقل
فاذا كان جزء من اجزاء الزمان موجودا ولم يكن الجزء الاخر موجودا فلا وجود للجزء الاخر ليس امرا وجود
يا حتى يقع بينه وبين الجزء الحاضر اضافة وجودية وايضا فبتقدير ان يكون لا وجود الجزء المستقبل امرا
وجوديا لكن الجزء الحاضر ليس متقدما على وجود المستقبل بل على وجود المستقبل وجود المستقبل غير
حاضر والا لم يكن مستقبلا فعلمنا ان هذه الاضافة مما لا وجود في الاعيان اصلا بل في الاذهان على
الوجه الذي قرره في الجواب واما العلم المتعلق بان القيمة ستكون فهو علم بحكم من احكام القيامة
وموصوفة انما تكون هذه الصفة حاضرة في الذهن وحضورها في الذهن لا يكون الا حال كونها معدومة
في الاعيان فاذا المعلوم حاضر مع العلم فهذا هو الكلام في بيان لوازم الاضافتين واما معروضا
الاضافتين فقد يكونان بحيث يصح وجود كل واحد منهما مع عدم الاخر كما للمالك والمملوك فانه
يصح وجود ذات المالك مع عدم المملوك ووجود ذات المملوك مع عدم المالك ومنهما
يصح وجود احدهما دون الاخر ولا يصح وجود الاخر دونه كالمعلوم والمحسوس فانه يصح وجود
ذات كل منهما مع عدم العلم والحس ولا يصح وجود ذات الاخر كالمعلول الذي لا يكون الا مع

علة وجوب انعكاس كل واحد من المضافين على الاخر ومعنى الانعكاس ان يحكم باضافة كل واحد
منهما الى صاحبه من حيث كان مضافا اليه لا من حيث هو اب للابن فيقال للابن ابن للاب والعبد
عبد المولى والمولى مولى العبد فاما اذا اضيف اليه لا من حيث هو مضاف لم يجب هذا الانعكاس فمثلا
اذا وقعت اضافة الاب الى الابن لا من حيث هو ابن بل من حيث هو انسان فقيل الاب اب الانسان
لم ينعكس الاضافة ولم يصر الانسان مضافا الى الاب فلا يقال الانسان انسان الاب وقد يصعب
رعاية قاعدة الانعكاس في المضاف والطريق فيه بان يجمع اوصاف الشيء فاي تلك الاوصاف
اذا وضعته ورفعت غيره بقيت الاضافة الحقيقية الواجبة الانعكاس فاذا رفعت من الابن انه حيوان
وانسان او ناطق او ما شئت من الاوصاف واستبقيت كونه ابنا بقيت اضافة الاب اليه و
ان رفعت كونه ابنا واستبقيت هذه الاوصاف كلها لم تبق الاضافة فعلمت بهذا ان التعادل
الحقيقي في الاضافة هو بين الاب والابن وهما الذات تنعكس احدهما على الاخر ثم اعلم ان هذا الانعكاس
منه لا يحتاج الى حرف النسبة وذلك اذا كان المضاف بما هو مضاف لفظ موضوع كالعظيم والصغير
ومنه ما يحتاج الى ذلك واما ان تتساوى حرف النسبة من الجانبين وهو كقولنا العبد عبد للمولى
والمولى مولى للعبد واما ان لا يتساوى وهو كقولنا العالم عالم بالعلم والعلم علم للعالم **الفصل الثالث**
في تحقيق الكلام في الاضافة التي هي مقولة ورسمها انها التي لا ماهية لها سوى كونها مضافة وبيان
ذلك انا رسمنا المضاف بانه الذي تكون ماهيته معقولة بالقياس الى غيره ثم ان ذلك على قسمين احد
هما ان تكون له ماهية وراء هذه المعقولية وذلك كالاب فانه وان كان معقولا بالقياس الى الابن
الا ان له في نفسه ماهية غير معقولة بالقياس الى الابن وهي كونه انسانا وشيئا اخر والاخر ان لا تكو
ن له ماهية وراء هذه المعقولية وذلك كالابوة فان ليس لها ماهية الا هذه المعقولية واذا عرفت
ذلك ثبت ان الرسم الذي ذكرناه تعريف المضاف الحقيقي وغيره الحقيقي فلا يكون ذلك تعريفا
للشيء بنفسه فاذا عرفت ذلك فنقول انما نجعل المقولة هي المضاف العام لان المفهوم منه
شيء ماله اضافة كما ان الابيض شيء ماله بياض ولو جعلنا المشتق اسمه الاعراض مقولة لصارت
المقولات غير متناهية فلهذا لم نجعل المضاف المطلق مقولة وجعلنا المضاف الذي لا ماهية له سوى
كونه مضافا مقولة فان قيل الاضافة ايضا شيء معقول ماهيته بالقياس الى الغير فوجب ان لا

والمضاف الذي قيل فيه الحقيقي م

بجعلها ايضا مقولة فنقول الفرق بينهما ان النسبة المحمولة على المضاف الحقيقي ليس لها تخصص الا
بكونه مضافا واما النسبة المحمولة على المعنى الاخر فانه ليس تخصصها بكونه مضافا بل امر اخر وهو كونه جوهرا
او كما او غير ذلك ثم يلحقه بعد ذلك التخصيص بالاضافة واذ قد ذكرنا حقيقة الاضافة التي هي المقولة
فلنتكلم في وجودها ولاتم في احكامها ثانيا **الفصل الرابع في ان الاضافة هل لها وجود في الاعيان ام لا**
من الناس من زعم انها غير موجودة في الاعيان بل هي من الاعتبارات الذهنية كالكلية والجزئية و
احتج بامور الحجة الاولى ان الاضافة لو كانت موجودة في الاعيان لزم التسلسل لان تلك الاضافات
تكون موجودة في محل لكونها في المحل غير لان الابوة مثلا اذا كانت موجودة كانت في محل ومفهوم
كونها في محل غير المفهوم من الابوة فيكون ذلك اضافة عارضة للابوة الكلام فيه الكلام في الاول
ويلزم منه التسلسل اجاب الشيخ عنه بان قال يجب ان نرجع في كل هذه الشبهة الى حد المضاف
المطلق فنقول المضاف هو الذي ماهيته مقولة بالقياس الى غيره فكل شيء في الاعيان يكون بحيث
ماهيته انما تقال بالقياس الى غيره فذلك الشيء من المضاف لكن في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة
فالمضاف في الاعيان موجود ثم ان كان في المضاف ماهية اخرى فينبغي ان تجرد ما له من المعنى
المعقول بالقياس الى غيره وغيره انما هو معقول بالقياس الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس
معقولا بالقياس الى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشيء هو الاضافة
بل هناك مضاف بذاته لا باضافة اخرى فينتهي من هذا الطريق الاضافات واما كون المعنى
المضاف بذاته في هذا الموضع له وجود اخر مثلا وجود الابوة في الاب وذلك الوجود ايضا
مضاف فيكون هذا عارض من المضاف لزم المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته اي هو من معنى
اليه فلا اضافة اخرى فالكون محمولا مضاف لذاته والكون ابوة مضاف لذاته فهذا ما قال الشيخ واعترض
عليه صاحب لعظم على هذا الجواب فقال كان هذا الكلام رد على من يقول المضاف الذي هو المقولة يكون مضافا باضافة
اخرى والزام الشبهة ليس من هذا الوجه بل من وجه اخر وهو ان الابوة مثلا من حيث هي ابوة
ماهية تعقل بالقياس الى الابن ثم انها عارضة لموضوع هو الاب فعروضها للاب ليس هو نفس كونها
ابوة لان الابوة اضافة بالقياس الى البنوة وما عروض للابوة بالذات اضافة بالقياس الى المحل
الذي هو الاب فاذا عروض الاب حالة زائدة عليها عارضة لها وهلم جرا الى ما لا نهاية له وهذا الاعتراض

غير متوجه

غير متوجه لان غاية بيان ان الابوة موصوفة باضافة اخرى وهي العروض لا بد له من اضافة
اخرى وذلك لان الامر المعقول بالقياس الى الغير ان كان له مفهوم اخر وراء تلك المعقولية
فحينئذ لزم الحكم بالتغاير وان لم يكن له مفهوم وراء تلك المعقولية امتنع الحكم بالتغاير فههنا لما راينا الابوة
عارضة للموضوع كان مفهوم الابوة غير مفهوم العروض للموضوع لا جرم حكمنا بتغايرهما واعترفنا بان
الابوة عرضت لها اضافة وهي كونها عارضة لموضوعها فاما العروض للموضوع فليس لها مفهوم وراء
ذلك فلا يلزم ان يكون العروض فليس لها مفهوم وراء ذلك فلا يلزم ان يكون العروض للموضوع
عروض اخر للموضوع حتى يلزم التسلسل بل يكون ذلك العروض للموضوع لذاته ونفسه لا لغيره فاندفع
التسلسل الحجة الثانية انه لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان لكان تقدم الزمان المتقدم على
الزمان الحاضر وصفا ذاتيا ولو كان ثابتا لكان الموصوف ثابتا فكان الزمان المتقدم ثابتا مع الزمان
الحاضر وانه محال فالتقدم محال وجب عنه ان هذه الاضافة ثبت انها غير موجودة في الاعيان
فلم يلزم ان يكون سايرها موجودة الحجة الثالثة ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر
الموجودات في الوجود ومتمايزة عنها بخصوصية ولا شك انه ما لم تقيد الوجود بتلك الخصوصية لم توجد
الاضافة في الاعيان فيكون ذلك التقييد سابقا على وجود الاضافة لكن ذلك التقييد هو نفس الاضافة
فاذا لا توجد الاضافة الا اذا وجدت الاضافة قبلها فيكون حدوث الاضافة الواحدة مشروطا بما لا
نهاية له من امثاله وذلك محال الحجة الرابعة ان الوجود من حيث هو وجود اما ان يكون مضافا او لا
يكون مضافا فان كان مضافا فكل موجود مضاف هذا خلف وان لم يكن مضافا فالاضافة لو كانت
موجودة في الاعيان فهي لا تكون مضافة من حيث انها تكون موجودة والمضاف من حيث انه
مضاف غير موجودة هو المطلوب الحجة الخامسة لو كانت الاضافة امرا وجوديا لزم ان يكون الباري
تعالى محلا للحوادث لانه لزم مع كل حادث اضافة بانه موجود معه وتلك الاضافة ما كانت حاصلة
قبل ذلك وتزول بعد زوال الوقت فيجب ان يكون الباري تعالى محلا للحوادث وذلك شنيع
واما القايلون باثبات الاضافات احتجوا عليه بانا نعلم السماء فوق الارض فهذه الفوقية اما ان يكون
مجرد عمل العقل او له في الخارج اعتبار والاول باطل لان كل ما لم يكن له في الخارج اعتبار لم يدخل فيه الصدق
والكذب فان قيل لو قال انا افرض الخمسية زوجا لم يحسن تكذيبه لانه اخبر عن عمل عقله لا عن الشيء في نفسه

نفسه فكذلك ههنا كون السما فوق الارض ان كان شيا بحسب العقل لم يكن هذه القضية واجبة الصدق
ولا صدقها واجب التكذيب وبطلان السؤال يدل على كون السما فوق الارض ليس مجرد عمل العقل
بل له في الخارج ثبوت وهكذا القول في كون زيدا ابا لعمرو وكذلك ساير الاضافات فان قيل ان ذلك
يوجب ان يكون كون الامس متقدما على اليوم وصفا ثبوتيا في الخارج مع ان ذلك قد بطل بالدليل
المذكور فنقول التقدم والتاخر متضايفان بين العقل الماخوذ من الموجود الحاضر والمعقول الذي ليس
ماخوذا من الموجود الحاضر واما قبل ذلك فلا يكون الشي في نفسه متقدما فكيف يتقدم على لا شي موجود
فما كان من المضافات على هذا السبيل فانها تضايفها في العقل وحده ولا تكون موجودة في الاعيان
بخلاف كون السما فوق الارض فان السماء والارض لما كانا موجودتين كانت فوقية احدهما للاخر
وصفا ثابتا لا يتوقف على اعتبار المعتبر واما اوله النفاة فليست في غاية وبالله التوفيق الفصل الخامس
في كيفية تحصيل الاضافة الاضافة ليس لها وجود منفرد بل وجودها ان يكون امرا لاحقا بشي ويخصصها
تخصص هذا اللحوق وذلك يقع على وجهين احدهما ان يوجد الملحوق والاضافة معا وذلك لسبب
هو المعقول بل هو مركب والاخر ان يوجد الاضافة مقرونا بها النحو من ذلك اللحوق الخاص العقلي
يوجدان جميعا كعارض واحد وهذا هو تنويع الاضافة محصلا فان المشابهة مثلا هو موافقة في الكيفية
والموافقة في الكيفية غير الكيف الموافق فالكيف الموافق ليس هو اضافة بل شي ذو اضافة واما
الموافقة منسوبة الى الكيفية فهي نوع من المضاف وكذلك القول في المساوات والمماثلة واعلم ان
الاضافة اذا كانت في احد الطرفين محصلة كانت في الطرف الاخر محصلة وان كانت في احد الطرفين
مطلقة كانت في الطرف الاخر مطلقة مثاله انا اذا اخذنا او لا ضعفا عدديا على الاطلاق فهو بازاء
النصف العددي على الاطلاق فاذا حصلنا العدد الذي هو المضعف حتى صارت الضعفية محصلة
صار الجانب الاخر وهو النصفية محصلا فانه اذا تحصل الشي الذي هو الضعف تحصل الشي الذي لا
محالة هو نصفه فظهر من هذا ان اي مضاف عرف الاخر به ولكن ذلك انما يكون اذا كان التحصيل
تحصيلا للاضافة اما اذا كان تحصيلا لموضوع الاضافة فلم يلزم ان يتحصل المضاف المقابل له مثاله
اذا كانت الراسية اضافة عارضة لعضو ما بالقياس الى ذي الراس فاذا حصلنا
ذلك العضو من حيث هو جوهر حتى صار هذا الراس فهذا الراس انما حصل موضوع الاضافة لا

نفس الاضافة

نفس الاضافة لا يلزم لا يلزم من العلم بهذا الراس العلم بالشخص المعين وجود الراس الفصل السادس
في ان الاضافة كيف يكون تحصيلها النوعي وتحصيلها الصنفي وتحصيلها الشخصي اما التحصيل النوعي فهو
مثل المساواة فانك لو توهمت فيها بدل الكمية كيفية لم يكن لحد المساواة وجودا واما التحصيل الصنفي
فهو ان يتحصل الاضافة لموضوع ثم يقترن بذلك الموضوع عارض اعرابيا لو لم يكن لم يبعد ان يتغير
تلك الطبيعة من الاضافة فكذلك لا يتنوع الاضافة بل ربما صنفه كابوة الرجل العادل والابوة
الرجل الجاير فانهما يختلفان في احوال ولكن خارجة عن الماهية فان الرجل العادل لو توهم غير عادل
لم يخل بذلك المعنى الذي هو الابوة واما التحصيل الشخصي فكابوة هذا لابوة ذلك بل كالجوار الذي
لكل واحد من الجارين واما بيان ان كل واحد من المضافين يجب ان تقوم به اضافة غير التي قامت
بالاخر فكذلك مما صححناه بالبرهان حيث بينا استحالة قيام العروض الواحد بالمحلين الفصل
السابع في تقسيم الاضافة وذلك من وجوه الاول ان منها ما هو مختلف في الطرفين ومنها ما هو
متفق والمتفق كالضعف والنصف والمتفق مثل المساوي والمماس والمماس وغيرهما ان المختلف
قد يكون اختلافه محدودا كالنصف والضعف ومنه ما لا يكون محدودا الا انه مبني على محدود
كالكثير الاضعاف والكل والجزء منه ما ليس بمحدود ولا مبني على المحدود مثل الزايد والناقص الثاني
المضافان اما ان يكونا شيين لا يحتاجان في عروض الاضافة لهما الى ان تقع فيهما صفة اخرى حقيقية
مثل المتيامن والمتياسر فانه ليس في المتيامن صفة حقيقية لاجلها صار متياسرا واما ان يكون في كل
واحد منهما صفة حقيقية لاجلها صار مضافا الى الاخر مثل العاشق والمعشوق فان في العاشق
هيئة ادراكية هي مبدا الاضافة وفي المعشوق هيئة مدركة لاجلها صار معشوقا لعاشقه واما يكون هذه
الصفة موجودة في احد الجانبين دون الاخر مثل العالم والمعلوم فان العالم حصل في ذاته كيفية هي
العلم صار بها مضافا الى الاخر والمعلوم لم يحصل في ذاته شي اخر صار به مضافا الثالث قال الشيخ
ويكون المضافات منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدره
من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بالزيادة فاما من الكم فهو ظاهر واما من القوة فكالغالب والقاهر
والمانع واما التي بالفعل والانفعال فكالاب والابن والقاطع والمنقطع والتي بالمحاكات كالعلم
والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس على ان ذلك

لا ينضبط تقرير الرابع الاضافة فقد تعرض للمقولات كلها اما في الجوهر كالاب والابن وفي الكم المتصل
كالعظيم والصغير المنفصل كالكثير والقليل في الكيف كالاحر والابرد وفي المضاف كالاقرب والابعد
وفي الاين كالاعلى والاسفل وفي متى كالاقدم والاحدث وفي الوضع كالاشد انتصابا وانحناء
في الملك كالاكسى والاعرى وفي الفعل كالاقطع والاحرم والانفعال كالاشد تسخنا وتقطعا
الفصل الثامن في ان الاضافة هل تقبل التضاد ام لا ذكر الشيخ في باب الكم عند اشتغاله ببيان ان العظيم
والصغير ما يشعر بان التضاد لا تعرض للاضافات وبين ذلك من وجهين الاول ان
تقابل التضاد ليس نفس تقابل التضايف لانا نجد طبايع الاضداد لا تتضايف ونجد في الاضافات
الا تضاد كالجوار والمحاذاة ثم نعلم ان التضاد من حيث هو تضاد من باب التضايف فيجب ان
يكون في المتضادين شيء لا تضايف فيه فلما كان التضاد من حيث هو تضاد متضايفا بقي ان يكون
الشيء الذي في المتضادين وليس بمتضايف هو موضوعات التضاد فثبت ان المتضادة
لا يوجد الا في موضوعات غير متضايفة الثاني ان الاضافات طبايع غير مستقلة بانفسها فيمتنع ان تعرض
لها التضاد لان اقل درجات المعروض ان يكون مستقلا بتلك المعروضية ثم انه قال في باب
الاضافة ان المضاف يعرض ما يعرض لمقولته ولما كانت الفضيلة تعرض للكم وكان لا مضاد
للكم لم تعرض للفضيلة مضادة ولما كانت اضافة الفضيلة عارضة في الكيف وفي الكيف تضاد جاز ان
تعرض لهذه الاضافة تضاد وكذلك الحار لما كان ضد البارد كان الاحر ضد الابرد ثم ان بعض
المتاخرين ظن ان بين هذين الكلامين تناقضا وليس الامر كذلك فان الاضافة لما كانت
طبيعة غير مستقلة بنفسها بل كانت تابعة للمضاف وجب ان يكون هذا الحكم تابعا ايضا فان كانت
معروضاتها متضادة وجب ان تكون هي ايضا متضادة اذ لو لم يلزم من تضاد معروضاتها تضادها
كانت الاضافات مستقلة بانفسها وغير تابعة لمعروضاتها ولهذا احكمنا بان الاحر يجب ان يكون
ضد الابرد واما اذا كانت معروضاتها غير متضادة امتنع عروض التضاد لها دون معروضاتها
كانت مستقلة بانفسها ولهذا احكمنا بان العظيم لا يضاد الصغير فثبت ان الكلام انما سلم عن التناقض
واتصل على هذا الوجه فكيف يظن بذلك كونه متناقضا بل الشيخ اطلق القول في باب الكم
ان الاضافات لا تتضاد وعنى بذلك انها لا تتضاد استقلالا الا انها لا تتضاد تبعا **الفصل التاسع**

في انها الاضا

في انه الاضافة قابلة للاشد والانقص الحكم في هذا الموضع كالحكم في التضاد فان كانت معروضات
الاضافة قابلة للاشد والانقص كانت الاضافة قابلة لذلك على سبيل التبعية والاقلام من الناس
ظن ان الكيفية لما كانت قابلة للاقل والاكثر وجب ان يكون غير مساوي قابلا للاقل والاكثر لما كانت
قابلة للاشد والاضعف كانت المشابهة قابلة لذلك فنقول ان غير المساوي لا يكون اشد
واضعف ولكن قد يكون اقرب والعدد فان العشرة العدد في المساواة للثلاثة من التسعة والسبعة
في الامر ما عرفت من ان الكم لا يكون قابلا للاشد والاضعف وان كان قابلا للاقل و
الاكثر فعلى هذا يكون غير مساو اقرب من غير مساو اخر فاما في كونه غير مساو فلا يقبل الزيادة و
والنقصان واذ قد فرغنا عن الامور الكلية للاضافة فلنذكر احكام اقسامها **الفصل العاشر في تحقيق التتالي والتماس**
والتداخل والتشافع والالتصاق الاتصال المتتاليان هما اللذان ليس بين اولهما وثانيهما شيء من جنسهما
وتلك الاشياء قد تكون متفقة النوع مثل بيت وبيت وقد تكون مختلفة بل من حيث يجمعهما امر عام في
كالجسمية او عرضي كالقيام صفا او الشخص حجما والمتماسان فهما اللذان طرفاهما معا في الموضع اي في
الاشارة الا في المكان فان الاطراف لا تحصل في المكان ثم اذا تعدى لقاء كل واحد منهما طرف الاخر
حتى يلتقي ذاته بالامر لم يكن ذلك مماسة بل مداخلة الا ان تلقى كلية احد المتماسين كلية الاخر حتى ان
فضل احدهما لم يمكن داخله كله بل ما يساويه منه فهذا هو حقيقة المتداخلين واما كونهما في مكان واحد فذلك
لازم المداخلة لا انه ماهيتهما واعلم ان في حقيقة التماسين اشكالا وهو ان الجسمين اذا تماسا بسطحيهما فالسطحان
لا يخلو اما ان تلاقيا بالكلية او لا بالكلية فان كان لا بالكلية فالسطحان كل واحد منهما يلاقي الاخر باحد طرفيه
دون الطرف الاخر فيلزم ان ينقسم السطح في عمقه فيكون السطح جسما لا سطحا هذا خلف ثم انه يحتاج الى
سطح اخر ويلزم منه التسلسل واما ان تكون ملاقيا بالكلية فقد صار وضعهما واحدا فلا يخلو اما ان يتميز
احدهما عن الاخر او لا يتميز فان تميز بما يخصهما او لشيء من لوازم الماهية لتساويهما لاتحادهما في النوع واما
بالعوارض فهو محال ايضا لان ذلك اما المحل والمكان او الوقت والزمان وليس احد السطحين مختصا
بشيء من ذلك دون صاحبه وايضا فالسطحان المتساويان في النوع المتحدان في الوضع لا يمكن ان يختص
احدهما بشيء من العوارض دون صاحبه اذ ليس ثبوته له اولى من ثبوته لصاحبه بعد تساويهما في القبول
وجهات الاختصاص فاذا ليس بينهما امتياز اصلا فاذا انتظل الاثنينية فاذا صار السطحان سطحا واحدا

مشتركا بين الجسمين فاذا التماسان ليس لهما طرفان بل طرف واحد فاذا المتماسان غير متماسين بل متصلين
وخلف وهذه الاشكال بعينه قائم في تماس السطحين بالخطين وفي تماس الخطين بنقطتين وحله ان احد الحدين
يلاقي الاخر بالكلية وتميز احدهما عن الاخر لا بالماهية ولوازمها بل بالعوارض وهو كون احد السطحين نهاية
لاحد الجسمين دون الاخر وهذا الامر كان حاصلا له قبل التماس فيبقى ذلك العارض عند التماس ويحصل
به الامتياز واما التشافع فهو حال مماس من حيث هو كذلك والظاهر ان مفهوم اللفظ لا يقتضي مسلكا من
الامور المتشافعة في النوع اما الالتصاق فهو كون الشيء مماسا لغيره بحيث ينتقل بانتقاله وتلك الملازمة
اما لانطباق السطحين بحيث لا يكون احد طرفي الجسم اولى بالانفتاح من الطرف الاخر فحينئذ لا يرتفع و
الا لزم الخلاء او لكون انما ينفتح بزوال صورة السطح من استوائه اما الى التقبيب والتقعير والجسم لا يجيب الى ذلك
او لا يوان اجزاء من احدهما في اجزاء من الاخر وقد يحدث الالتصاق بين جسمين لتوسط شيء عرفت
من شانه ان ينطبق جيدا على كل واحد من السطحين لسيلانه ثم من شانه ان يجف ويصلب كالغراء
فيعرض لذلك التزام سطحي الجسمين بوساطته واما الاتصال فقد ذكرناه في باب الكم وبالله التوفيق

الفصل الحادي عشر في المتقدم والمتاخر المتقدم يقال على خمسة انحاء الاول المتقدم يقال في الزمان فاما في
الماضي فكل ما كان ابعد من الان الحاضر فهو المتقدم واما في المستقبل فكل ما هو اقرب الى الان الحاضر
فهو المتقدم بالرتبة وهو ما كان اقرب من مبدا معين ثم المراتب منها طبيعية كترتيب الانواع
الذي بعضها تحت بعض والاجناس التي بعضها فوق بعض ومنها وضعية كترتيب الصفوف
في المسجد بالنسبة الى المحراب او الى الباب وكذلك المتقدم في المرتبة قد يكون طبعا كتقدم الجسم
على الحيوان اذا ابتدات من الجوهر وكتقدم الحيوان عليه ان ابتدات من الانسان وقد يكون وضعيا
كتقدم الصف القريب من المحراب ان جعل المحراب هو المبدا او تقدم القريب من الباب هو
المبدا الثالث المتقدم بالشرف كتقدم ابي بكر على عمر الرابع التقدم الطبع وهو الذي لا يمكن ان يوجد
الاخر الا وهو موجود ويوجد هو وليس الاخر موجودا وذلك كتقدم الواحد على الاثنين الخامس
التقدم بالعلية وذلك كتقدم حركة اليد على حركة الخاتم فانهما وان كانا معا في الزمان لكن العقل
يقضي بان الحركة الخاتم متوقفة على حركة اليد ومستفادة منها واما حركة اليد فهي غير مترتبة على حركة
الخاتم واعلم انه لم توجد دلالة قاطعة على انحصار اقسام المتقدم والمتاخر في هذه الخمسة بل البحث

لم يوصل

لم يوصل الا الى هذه الاقسام ثم هذه الاقسام باسرها مشتركة في امر واحد وهو ان المتقدم هو الذي لا
يوجد للمتاخر المعنى الموجب للتقدم والمتاخر الا وقد وجد المتقدم فان قيل تقدم العلة على المعلول اما ان يكون
لماهيتها او النفس العلية والمعلولية او لمجموع الامرين الماهية مع اعتبار العلية والمعلولية والاول باطل لان
حركة اليد اذا اعتبرت من حيث انها تحرك اليد واعتبر حركة الخاتم من حيث انها حركة الخاتم لم يكن منهما
تقدم او تاخر ومعية اذا اعتبرت من حيث هي هي فهي لا متقدمة ولا متاخرة ولا مقارنة على ما عرفت
في باب الماهية والثاني ايضا باطل لان العلية والمعلولية وصفان اضافيان فيكونان معا في الوجود فيستحيل
ان يكون لاحدهما تقدم على الاخر وهكذا القول فيما اذا جعل التقدم باعتبار الموثرية والمتاثرية لانهما
وصفان اضافيان معا واذا كانت الماهية من حيث هي هي غير متقدمة ولا من حيث انها علة
متقدمة امتنع ان يكون المجموع تقدم فنقول ما لا نعني بهذا التاخر والتقدم الا احتياج احدهما الى الاخر
في الوجود وتوقفه عليه لا ان هذا كالمخالف المشهور لانهم يعللون هذا التقدم بهذه الحالة فيقولون
لما احتاجت حركة الخاتم الى الاصبع وجب ان يكون الحركة الاصبع تقدم على حركة الخاتم وهذا مشعر
بكون التقدم والتاخر معلولين للحاجة واما نحن فقد فسرنا التقدم والتاخر بنفس تلك الحاجة فهذا
ما عندي في الموضع **الفصل الثاني عشر في الكلي والجزئي** الكلية وصف اضافي عارض للماهيات
فالكلي قد يراد به معروض هذا الوصف وقد يراد به مجرد الوصف وقد يراد به مجموع الامرين ومرادنا
ههنا النفس هذاك الوصف الاضافي ولذلك الجنس وصف اضافي عارض لبعض الماهيات فا
لجنس قد يراد به معروض هذا الوصف وهو الحيوان مثلا وغيره وقد يراد به مجموع الامرين والاول يسمى
الجنس المنطقي والثالث يسمى الجنس العقلي وهكذا القول في النوع والفصل الخاصة والعرض واذا
عرفت فنقول الكلي الذي هو المعنى الاضافي جنس تحته خمسة انواع والفصل والخاصة والعرض اعني
هذه الخمسة معروضات هذه الاوصاف الاضافية ولا المركب منها ومن معروضاتها بل نفس
هذه الاوصاف الاضافية ثم ان النوع بهذا المعنى غير مندرج تحت الجنس بهذا المعنى بل متباينان
تباين الخاصتين تحت عدم واحد فان مجرد وصف الجنسية لا يصدق على مجرد وصف النوعية واذا قيل النوع
مندرج تحت الجنس لم يعن به ان النوعية تحت الجنسية بل ان معروض النوعية مندرج تحت معروض الجنسية
فاما مجرد معنى النوعية قسما داخلا تحت مجرد معنى الجنسية بل قسما مباينا له مشاركا في جنس واحد هو الكلي ثم

ان حمل الجنس على الكلية حمل عارض على معروض وحمل الكلية على الجنس حمل مقوم على متقوم فهذه اعتبارات دقيقة
لا بد من التنبه لها فان بسبب الجهل بها يقع غلط كثير فان قيل الكلي قد يراد نفس الطبيعة التي يعرض الكلية
لها وقد يراد به كون الطبيعة بحيث يصدق عليها انها لو جازت نفسها الى هذه المادة والاعراض بل
تلك المادة والاعراض لكان ذلك الشخص الاخر والكلي بالمعنى الاول والثاني والرابع موجود في الاعيان
واما بالمعنى الثالث فغير موجود لما مر بيانه في باب الوحدة والكثرة وابطال القول بالمثل الفصل الثالث عشر في التام
والمكتفي والناقص وفوق التام التام هو الذي يحصل له جميع ما ينبغي ان يكون حاصلا له وهو الكامل ايضا ثم انه يقال
على امور كثيرة الاول يقال للعدد الذي يكون اقل من الثلثة انه تام لان الثلثة انما كانت تامة لان لها مبدا و
وسطا ونهاية والسبب فيه انه لا شيء من الاعداد ويمكن ان يكون تاما في عدديته فان يوجد في وحدانية ما ليس
فيه بل انما يكون تاما في العشرية والتسعية واما من حيث هو مبدا ومنتهى يكون ناقصا من حيث انه ليس
بينهما ما من شانه ان يكون بينهما الواسطة وقس عليه ساير الاقسام وهو ان يوجد المبدا والواسطة ولا يوجد
المنتهى او بالعكس ثم من المحال ان يكون مبدا ان في الاعداد ليس احدهما واسطة توجد العددين وكذلك
القول في المنتهى واما الوسايط فقد يجوز ان يكثر انها تكون جملتان في انها واسطة كشيء واحد ثم لا يكون للكثرة
حد يوقف عليه فاذا حصول المبداية والتوسط نهاية التمام واقل عدد يوجد فيه ذلك هو الثلاثة الثاني في المقادير
قد يقال لها انها تامة كما يقال فلان تام القامة اذا كانت تلك القامة محدودة لان المقادير لا تعرف الا
بالتحديد الثالث في الذي يلزمه التقدير الثالث الكيفيات والقوى يقال لها تامة مثل ان يقال ان كذا تام القوة
او تام الحسن وتام البصر الرابع الحكماء يريدون بالتمام هو ان يكون جميع كمالات الشيء حاصلة بالفعل وربما اشترطوا
في ذلك ان يكون وجوده وكمالات وجوده له من نفسه لا من غيره فان كان كذلك فهو تام يكون مبدا
الكمالات غيره فوق التمام لان منه الوجود والذي لم يفضل عنه وجود غيره وليس في الوجود شيء كذلك الا
واجب الوجود والتام الذي هو فوق التمكن واجب الوجود وحده واما العقول فهي تامة بالتفسير
الاول وغير تامة بالتفسير الثاني فان الممكنات معدومة في حد ذواتها واما الذي دون التمام فهو قسمان احدهما
هو المكتفي وهو الذي اعطي ما به يتمكن من تحصيل كمالاتها مثل النفس الناطقة التي للسموات فانها ابدا في
اكتساب الكمالات ولا تغير الكمالات انها بالكلية حاضرة كما ستعرف ذلك في موضعه والاخر الناقص وهو الذي
يحتاج الى احد يمده بالكمال مثل الاشياء التي تكون في الكون والفساد الفصل الرابع عشر في الكل والجميع والفرق بينهما وبين التمام

بهذه الالفاظ

بهذه الالفاظ الثلثة تحاذ وان تكون متقاربة الدلالة لكن التام ليس من شرطه تحيط بكثرة بالقوة او بالفعل مثل كون
الباري تعالى تاما واما التمام في المقادير فهما متحدان في الموضوع والفرق انه بالقياس الى الكثرة الموجودة
المحصورة فيه كل وبالقياس الى ما ليس خارجا عنه تام الفصل الخامس عشر في الفرق وذلك من اوجه الاول
ان الكل من حيث هو كل يكون موجودا في الخارج واما الكلي فلا وجود له الا في الذهن والثاني الكل يعد باجزائه
والكلي لا يعد باجزائه الثالث الكلي قد يكون مقوما للجزئي والكل يكون متقوما بالجزء الرابع ان طبيعة الكلي
بعينها تصير جزئية مثل الانسان اذا صار هذا الانسان الخامس ان الكل لا يكون كلا لكل جزء وحده والكلي يكون
لكل جزئي وحده لان الانسان محمول على الشخص الواحد السادس ان الكل اجزاؤه متناهية والكلي جزئياته غير متناهية
السابع ان الكل لا بد من حضور اجزائه معا والكلي لا يحتاج الى حضور جزئياته جميعا وبالله التوفيق الباب
الثاني في نفس المقولات وفيه خمسة فصول الفصل الاول في الاين وفيه مباحث البحث الاول عن حقيقته
وهي عبارة عن حصول الشيء في مكانه وزعم بعضهم انه ليس عبارة عن نسبة الشيء الى مكانه بل عن امر وهيئة
بالنسبة الى المكان وهذا ضعيف اما اولا فلان ذلك الامر والهيئة اما ان يكون فان لم يكن امرا نسبيا فقد
بينا في حصر عدد المقولات ان الاعراض التي لا تكون نسبية فهي اما كيفيات واما كميات فيلزم ان يكون الاين
اما كميا واما كيفيا وهو باطل واما ان كان نسبيا فتلك النسبة ليست الى شيء اخر بل النسبة الى المكان بالحصول
فيه وذلك هو المطلوب وايضا فلان النسبة الى المكان بالحصول فيه امر معلوم فمن ادعى امرا اخر فلا بد
وان يفيد تصوره ثم يقيم الحجة على ثبوته البحث الثاني في اثبات ان الكون في المكان ليس هو الكون في
الاعيان الذي هو الوجود وذلك من وجوه الاول ان الوجود وصف مشترك في الموجودات كلها
لكمانيا فلو كان حقيقة الوجود هو الكون في المكان لكانت الموجودات كلها كائنة في المكان فلما لم يكن كذلك دل
على ان مفهوم الموجود مغاير لمفهوم الكون في المكان الثاني فلو لو كان الكون في المكان هو الوجود
لكان الكون في المكان الثاني فلو لو كان الكون في المكان هو الوجود لكان الكون في الزمان ايضا
كذلك فاذا كنا منسوبا تارة الى الزمان وتارة الى المكان او وجودين منسوبين اليهما يجوز ان يكون واحد
اوجودا لان كل واحد منهما مقولة فلو جعلناهما وجودا واحدا لما بعد ولكان مقولة واحدة لا مقولتين اللهم
الا ان يجعل الوجود داخلا في مفهومها ويكون لكل واحد منهما امر زايد على نفس الوجود وهو المعنى النسبي
فيكون الموجود جنسا لهما فيكون هو المقولة دونهما وقد ابطلناه وان كانا وجودين فيلزم ان للشيء الواحد

وجودات كثيرة ثم اعترضوا عليه فقالوا هذا بناء على كل واحد من الكونين اعني في المكان وفي الزمان معنى كلي
فلو كان الوجود واحدا في حقيقتهما لزم كون الوجود جنسا وهذا غير مسلم فانهما ليسا بجنسين فان كان كل واحد
منهما نفس الوجود عارضا له الاضافة الى ما يضاف اليه فيكون وجود واحد بعينه ينتسب تارة الى المكان وتارة الى
الزمان وهذه النسبة لا تقترن به اقتران الفصول المقومة بطبايع الاجناس بل اقتران العوارض فاذا الوجود
الذي عرضت له النسبة الى المكان هو الذي عرضت له النسبة الى الزمان فلا يلزم ان يكون للشي الواحد وجودات
كثيرة وليس يعجبني امثال هذه المباحثة فان التمكن في ذاته وجود وله نسبة الى المكان المفهوم من وجوده غير مفهوم
من كونه في المكان ومن كونه في الزمان واما هذا الذي اختلفوا فيه انه هل هو نفس الوجود في الاعيان
ام لا فان عنوا به تلك النسبة فقد ضيع المغايرة وان عنوا به امرا اخر فمن حقهم ان تعيده واما قول الشارح حقيقة
ثم تبينوا انه زايد على الذات ام لا فاني ما قلت ذلك فهو خبط لا يليق باهل العلم الخوض فيه البحث الثالث
في تقسيم الاين وذلك من وجهين الاول ان منه ما هو اول حقيقي وهو كون الشي في مكانه الخاص به الذي
لا يسع معه غيره ككون الماء في الكوز ومنه ما هو ثان غير حقيقي كما يقال فلان في البيت والمعلوم ان جميع
البيت لا يكون مشغولا به بحيث تماس ظاهره جميع الجوانب والعدد منه الدار ثم البلد ثم الاقليم ثم
المعمورة ثم الارض ثم العالم الثاني ان الاين منه جنسي وهو الكون في المكان ومنه نوعي ككون الكون في
الهواء او الماء او فوق او تحت ومنه شخصي ككون هذا الشخص في هذا الوقت في مكانه الحقيقي البحث
الرابع في ابطال قول من قال ان الكل اين شخصي في مكان حقيقي هي صفة قائمة بالمتمكن وذلك باطل
لان تلك الصفة اما ان يمكن حصولها في المتمكن عند ما لا يكون المتمكن في المكان الحقيقي المعين او لا
يمكن فان امكن لم تكن تلك الصفة علة لذلك الحصول الشخصي في ذلك المكان المعين لاستحالة
ان العلة لا ينفك عن المعلول وان لم يمكن فحينئذ يتوقف حصول تلك العلة في ذلك المتمكن على
حصوله في ذلك المعين فلو توقف حصوله في ذلك المكان معين على حصول تلك الصفة فيه
لزم الدور وهو محال البحث الخامس في ان الاين يعرض له التضاد ولا شك ان الكون في المكان
الذي عند المحيط هو مقابل الكون في المكان الذي عند المركز لانهما امران وجوديان لا يجتمعان ولا
يتعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف البحث السادس في كيفية قوله للاشد والانقص اعلم
ان الاين لا يقبل الاشد والاضعف في جنسه لانه يستحيل ان يكون حصول الجسم في مكانه اشد من

حصول جسم

حصول جسم اخر في مكانه لان مفهوم الحصول في المكان لا يقبل التفاوت بل انه يقبل الاشد في طبيعة نوعية
لان اثنين كليهما فوقان واحدهما اقرب الى الحد الفوقي الذي هو المحيط فهو اشد فوقية من الاخر وعند
هذا انظهر ان الاشد والانقص لم يتطرق الى نفس الاين اصلا بل في اضافة عارضة له وهو كونه فوقا او
سفلا **الفصل الثاني في المتى** انه عبارة عن كون الشي في الزمان او في طرفه فان كثيرا من الاشيا تقع في
اطراف الازمنة ولا تقع في الازمنة انه يسال عنها بمتى ثم ان منه ما هو زمان حقيقي وهو الذي يطابق
كون الشي ولا يفضل عليه ومنه ما هو ثان غير حقيقي وهو مثل ما ذكرناه في الاين والفرق بين الثانيين
ان الزمان الحقيقي الواحد تشترك فيه كثيرون واما المكان الحقيقي الواحد فلا يشترك فيه كثيرون بل
كما ان الكل متمكن اين يخصه فكذلك لكل حادث متى يخصه ولا يكون مشتركا بينه وبين غيره **الفصل
الثالث في الوضع** هو هيئة تحصل للجسم بسبب نسبة اجزايه بعضها الى البعض نسبة تتخالف الاجزاء لاجلها
الى الجهات في الموازاة والانحراف مثل القيام والقعود والاستلقاء والانبطاح وقد تكلمنا في تحقيق ذلك
في باب الشكل بما لا حاجة الى اعادته واعلم ان لفظة الوضع تقال على معان اخر منها كون الشي مشارا
اليه والنقطة بهذا المعنى ذات وضع والوحدة لا تكون ذات وضع وثانيها كون الشي يمكن ان يشار
اليه انه اين هو مما يتصل به اتصالا ثانيا وهو الذي ذكرناه في الكم وقد تبين ان الوضع المختص بالكميات
منقول من الوضع المختص بالمقولة واعلم ان الوضع مما يقع فيه التضاد لان وضع الانسان ورجلاه على
الارض وراسه في الهواء مضاد لوضعه اذا كان بالعكس من ذلك ثم انهما معنيان وجوديان يتعاقبان
على موضوع واحد ولا يجتمعان وبينهما غاية الخلاف وهو ايضا قابل للاشد والاضعف لان الشي قد
يكون انكس من غيره واما الكلام في نحو وجوده فلقايل ان يقول انه لو كان امرا موجودا مع انه قايم
بجملة الاعضا لزم العرض الواحد بالامور الكثيرة وجوابه ان المجموع وحده باعتبار ما قبل هذا العرض
والبحث فيه مثل ما ذكرناه في عرض العدد بعينه **الفصل الرابع في الملك** وهو عبارة عن نسبة الجسم الى
حاو له او لبعضه ينتقل بانتقاله كالتلبس والتقمص والتنعل والتختم فمنه جزئي لهذا التسلح ومنه ذاتي كحال
الهرة عند اهابها ومنه عرضي كحال الانسان عند قميصه **الفصل الخامس في ان يفعل وان ينفعل** اما ان يفعل
فهو تاثير الشي في غيره اثرا غير قار الذات في له ما دام يؤثر وهي ان يفعل وذلك مثل التسخين ما دام
يسخن والتقطيع ما دام يقطع واما ان ينفعل دون الفعل والانفعال لان الفعل والانفعال قد

ان الحاصل المستكمل الذي انقطعت الحركة عنه كما اذا انقطع شيئا وقعت فيقال هذا القطع منه وكذلك
يقال في هذا الثوب احراق بعد استقراره وحصوله وقد يقال لان حين ما انقطع ذلك وتحرق وقد يعرض
فيما بين المقولتين التضاد فان التبيض ضد التسود كما ان البياض ضد السواد ويعرض فيهما الاشتداد
والتنقص فان من الاسوداد الذي هو السلوك ما هو اقرب الى الاسوداد الذي هو غاية السلوك
من اسوداد اخر وكذلك قد يكون بعضه اسرع وصولا الى هذه الغاية من بعضه وهذا الاشتداد و التنقص
ليس بالقياس الى السواد بل الى الاسوداد الذي هو عبارة عن الحركة الى السواد ولا شك ان السلوك
الى السواد غير السواد هذا خلاصة ما قالوه في هاتين المقولتين وعندي ان تاثير الشي في الشي يستحيل ان
يكون وصفا ثبوتيا زايدا على ذات الفاعل وذات المفعول فلنبين ذلك اولا في التاثير فنقول ان
تاثير الشي لو كان امرا ثبوتيا لكان من جملة الامور التي لا يكون مستقلة بنفسها بل لا بد لوجودها من موثر
اخر فيكون تاثير ذلك الموثر في ذلك التاثير زايدا عليه ويفضي الى التسلسل وهو محال وبتقدير ان
لا يكون محالا فالمقصود من الالزام حاصل في ذلك لانا نقول اذا كان بين كل موثر واثر واسطة هي
التاثير حتى لو فرضت هناك امور غير متناهية بل يكون كل سابق منها علة للتالي فلو تخللوا اما ان يكون
تلك الامور متلاقية او لا يكون شي منها متلاقيا ونعني بالتلاقي ان يعرض موثر ومتاثر لا يتخللهما
ثالث فان كانت متلاقية مثلا يوجد امران لا يتوسطهما شي مع انه يكون احدهما موثرا والاخر اثرا
فحينئذ لا يكون تاثير ذلك الموثر في ذلك الاثر زايدا على ذات الموثر وذات الاثر فحينئذ لا يكون
تاثير الاول في الثاني زايدا عليهما ولا تاثير الثاني في الثالث ولا تاثير الثالث في الرابع فلا يكون
شي من تاثيرات الموثرات زايدا على ذات الموثر وذات الاثر واما ان قيل بانه لا يوجد هناك امران
لا يتخللهما ثالث فالمعنى بهذا انه لا يوجد هناك ما يكون ذاته موثرة في ذات شي فيكون هناك
نفي للموثرية فظهر بما قلنا ان الموثرية لا يجوز ان يكون وصفا ثبوتيا واما القابلية فلو كانت وصفا
ثبوتيا لكانت غير الذات قابلة لتلك القابلية ويلزم منه التسلسل ولعود الكلام المذكور
فهذا البرهان قاطع على ان الموثرية والمتاثرية لا يجوز ان يكونا وصفين ثبوتيين ويستوقف في
باب العلل انا اذا جعلنا الموثرية وصفا ثبوتيا يلزم منه نفي واجب الوجود تعالى الله عما يقولون علوا
كبيرا وهذا اخر الكلام في المقولات ثم ان الكلام في العلل والمعلولات مناسب لمقولة ان

يفعل

يفعل والكلام في الحركة مناسب لمقولة ان ينفعل فلا جرم اردنا ان نذكر عقيب الكلام في المقولات هذين
البابين وبالله التوفيق **الفصل الاول في العلل والمعلولات** وفيه مقدمة واربعة اقسام اما المقدمة ففي بيان
حقيقة العلة وذكر اقسامها فقد سمعت ان ههنا علة صورية وهي جزء الشي الذي يجب عنده حصول الشي و
علة مادية وهي الجزء الذي لا يجب عند حصوله الشي بل امكان حصوله وعلة فاعلية وهي التي يكون سببا لحصول
شي اخر وعلة غائية وهي التي لاجلها الشي واذا اردنا ان نحد العلة بحيث تشترك فيه هذه الاربع كلها فنقول العلة
ما يحتاج قلنا العلة اليه الشي في حقيقته او وجوده واما الشرائط ففي الحقيقة جزء العلة الفاعلية اذا كانت
فاعليتها لا تتم الا معها فان تمت دونها امتنع توسطها والذي ذكره الشيخ في الحد وان العلة كل ذات
اخرى انما هو بالفعل من وجود هذا بالفعل ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل فهو بالحقيقة
لا يتناول الا العلة الفاعلية فان تكلفنا حتى دخلت العلة الغائية والصورية فالعلية المادية على كل حال خارجة
واما بيان الحصر فان نقول ما يحتاج اليه الشي اما ان يكون يجب عند حصوله حصول الشي واما ان لا يجب
فالاول هو الصورة لان صورة الشي اذا وجدت امتنع مع ذلك عدمه والثاني هو المادة لان جزء
الشي اذا وجد عند عدم الشي فهو قابل لتحقق تلك الماهية اما وحده او مع غيره فان قيل يجب ان الصور
المختصة بمادة معينة مثل الانسانية والفرسية متى حصلت بالفعل حصل ما هي صورة له لكن الصورة
التي لا تختص بمادة معينة مثل الاستدارة لانها متى وجدت لا يجب بالفعل حصول شي ما هو صورة له
مثل صورة السيف فانها ان وجدت في الخزف لم يكن حاصلا لاجل حصول تلك الصورة الا باشتراك الاسم
فنقول يجب ان حصول نوع ذلك الشكل لا يوجب حصول نوع السيف لكن حصول تلك الصورة
الشخصية الموجودة في السيف يوجب حصول ذلك السيف وحصول تلك الحديدة الى لمة لتلك
الصورة لا يوجب ذلك السيف فاستقام من هذا الوجه قولنا ان الصورة هي الجزء الذي يكون و
جوده سببا لوجود الشي ويجب ان نعلم ان الصورة ههنا اعم من الصورة الجوهرية بل يتناول تلك
والاعراض اذا جعلت اجزاء الحقيقة مثل البياض للابيض فاما ما لا يكون جزءا من الشي فاما ان يكون علة لها
من حيث وجودها في الذهن او لا يكون من هذا الاعتبار فالاول هو العلة الغائية والثاني هو العلة
الفاعلية اما ان يكون مغايرا حالا فيها او لا يكون فالاول مثل الماهيات بالنسبة الى لوازمها والثاني مثل
الباري تعالى للعالم فان قيل فقد اخللتم بالجنس والفصل مع انهما جزءا قوام الماهيات المركبة فنقول الاول

بينهما بين الصورة والمادة الا في الاعتبار الا انا لو اخذنا كل واحد منهما مجردا عن الاخر كانت مادة وصورة
وان اخذنا بحالا بشرط شي كان جنسا وفصلا وبالله التوفيق **القسم الاول في العلة الفاعلية وفيه فصول**
الفصل الاول في ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الادلة المذكورة في اثبات هذا المطلوب اربعة اولها ان
مفهوم ان كذا صدر عنه ا فالمفهومان المختلفان اما ان يكونا مقومين لتلك العلة واما ان يكون احد المفهومين
مقوما لها والاخر لازما فان كانا مقومين لتلك العلة كانت العلة مركبة فلا يكون العلة واحدة من كل وجه
وان كانا لازمين واللازم معلول فيعود التقسيم من الراس في ان مفهوم انه صدر عنه احد اللازمين
مغاير لمفهوم انه اللازم الثاني فان كان لا ينتهي الى كثرة في المقوم لزم ان يكون لكل لازم بواسطة لازم
اخر وهذا الكلام مع انه يلزم عليه اثبات لوازم مترتبة غير متناهية وفيه قول باثبات علل ومعلولات غير
متناهية يلزم عنه نفي اللوازم اصلا لان تلك الماهية لما ان تقتضي لا هي هي ان يكون لازم او لا تقتضي
فان اقتضت كان ذلك اللازم لازما لها لا هي هي فيكون بغير وسط وقد فرض كلها بواسطة هذا خلف
وان كانت الماهية لا تقتضي شيئا من اللوازم اصلا فهذا اعتراف بانه ليس لها شي من اللوازم وقد
ظهر ان القول باثبات اللوازم الغير الماهية يوجب فساد القول بها واما ان جعل احد المفهومين مقوما
للعلة والاخر لازما لها فحينئذ لا يكون المفهومان معا في درجة لان المقوم متقدم واللازم ليس بمتقدم والمتقدم
ليس لما ليس بمتقدم ويرجع حاصل الكلام الى ان ذلك اللازم هو المعلول فقط فيكون المعلول واحدا فظهر
من هذا ان العلة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من معلول واحد الحجة الثانية وهي ان كذا اذا صدر عنه ا و
ب ليس ا فقد صدر عن كذا من الجهة الواحدة ا وما ليس ا وذلك تناقض الحجة الثالثة العلة لا بد وان يكون
ملائمة للمعلول فانا نعقل بين النار والاحراق ضربا من الملائمة لا يوجد تلك الملائمة بين النار والاخر
واذا ثبت ذلك فنقول لو قدرنا علة لها معلولان فلا بد وان يكون بينهما وبينها ملائمة فلا يخلو اما ان
يلائمهما بجهة واحدة او بجهتين لان الملائمة وهي المشابهة والشي الواحد لو شابه شيئين مختلفين لكان ذلك
الشي مساوي المختلفتين والمساوي للمختلفتين مختلف فيكون العلة الاحدية الذات مخالفة لنفسها
او تكون مركبة وكلاهما خلف وان كانت العلة تلائم المعلولين بجهتين كانت العلة مركبة في الماهية
الحجة الرابعة اذا فرضنا النار على جسم فسخنته ثم فرضنا الماء عليه فبرده فحينئذ يحصل اليقين بان النار مخالفة في الماهية
كما انا فاذا كان اختلاف الاثار يفيد العلم الاولي باختلاف المؤثرات في ماهياتها فكيف لا يقتضي العلم

تتعددها

تتعددها لان الغيرة اول حركات الاختلاف بحمله الادلة المذكورة ونحن نقول اما الحجة الاولى فلا اعتراض عليها
ان نقول اذا كان كذا مؤثرا في كون هذا العلم نسبة المؤثر الى الاثر وظاهر ان العلم بنسبة امر الى امر يتضمن العلم بكل
واحد من المضافين فاذا هذا العلم علما متعلقا بامور ثلاثة المؤثر والاثر والنسبة احدهما الى الاخر وعلى الجملة
فاذا علمنا انه مؤثر في ا كان المعلوم مجموع تلك العلة ماخوذة مع ا واذا علمنا ان تلك العلة اثرت في ب
كان المعلوم مجموع تلك العلة ماخوذة مع ب ومعلوم ان المجموع من كذا وا مغاير للمجموع من كذا وب معا
علم انه اذا كان احد المجموعين الثاني كان كل ما يوجد في احد المجموعين مغاير الكل لكل ما وجد في المجموع الثاني
ولكن يوجب ان يكون ماخوذ في احد المجموعين مغايرا لما ماخوذ في المجموع الثاني ومما بين ذلك امور
الاول ان المركز نقطة وهي نهاية جميع الخطوط الخارجة منها الى المحيط ولم يلزم من تغاير مفهوم كون تلك
النقط المغايرة لتلك الخطوط الكثيرة كون النقطة مركبة من امور غير متناهية فانها لو كانت كذلك كانت
تلك الاجزاء اما ان تكون متشابهة الطبايع او لا تكون فان كانت لم يمتاز بعضها عن البعض بالذات
او اللوازم بل العوارض وعوارضها ما كان كل واحد منها نهاية لخط معين واذا كان الخط بالقوة كان كون
النقط نهاية له ايضا بالقوة فحينئذ لا يحصل الامتياز بينها في واحدة بالعدد وايضا فلانها اذا كانت
متساوية في الماهية واختلاف بينها في الوضع فاي عارض يلحق اي جزء منها فقد يلحق الاخر تساويهما
في المعقول فلا يكون هناك تمايز اصلا وان كانت مختلفة الطبايع وكل واحد منها مبدا لخط معين
فنهايات الخطوط حاصلة متميزة بالفعل فهي بالفعل ايضا حاصلة بالفعل فيكون في ذلك السطح خطوط
غير متناهية بالفعل هذا خلف فان قال النقطة شي وهمي لا وجود لها في الخارج فنقول ليس اذا تقاطع
الخطان كان تقاطعهما لا محالة على نقطة حاصلة بالفعل وعلى انه لا تفاوت بين كونها موهومة وبين كونها
موجودة في الخارج فيما يرجع الى غرضنا لان مفهوم احدهما في الوهم نهاية الاخر للخطوط مغاير لمفهوم انها
نهاية للخط الاخر وهذا يتمشى البرهان الثاني في الواحدة المعينة اذا اخذت مع وحدة اخرى يجب حصول
الاثنينية للمجموع الاخرى ولا يلزم من تغاير المجموعين ان تتغير الواحدة الماخوذة جميعا اثنين الثالث مفهوم
انه كذا سلب عنه الحجر مغاير للمفهوم ان كذا القول في جميع السلوب الغير المتناهية فاختلاف تلك المفهومات
اما ان يكون عائدا الى المسلوب عنه او الى السلب في الاول لوجب ان لا يسلب عن الشي البسيط الا امر واحد وان
يكون تكثر السلوب موجبا وقوع الكثرة في المسلوب عنه ثم ان البسيط اذا كان لا يسلب عنه الا امر واحد كان

ما عداه ذلک حاصلا له فيكون البسيط ليس له حقيقة واحدة بل كل الحقائق سوى تلک الحقيقة المسلوبة عنه
فلا يكون البسيط بسيطا بل تركيبه اكثر من كل تركيب بل كل ما كان الشيء اكثر بساطة كان اكثر تركيبا هذا خلف
فان قيل هب ان اختلاف المفهوم غير عايد الى المسلوب عنه بل اما الى السلب او المسلوب فلم لا يجوز ان
يقال اختلاف المفهومين عند تاثيره في شيئين غير عايد الى ذات الموثر بل الى اضافته الى الاثرين اللهم
الا ان تقولوا الشيء الواحد لا يسلب عنه بالذات الا اثر واحد بل السلوب مترتبة بعضها بواسطة البعض
لكن فساد ذلک مما يعرف بضرورة العقل فانه ليس سلب الحجر عن المثلث بواسطة سلب الشجر
والا لانعكس وكذلک في ساير السلوب وايضا فالسلوب ان كان بعضها بواسطة البعض لزم
علل ومعلولات غير متناهية لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية لكون السلوب كذلک وايضا فحاصل ذلک
يرجع الى ان المقتضي للذات سلب واحد فيكون ما عداه حاصلا له بالذات ويعود ما قلنا من ان كلما
كان البسيط كان تركيبه الرابع المفهوم من كون واجب الوجود معقولا غير المفهوم من كونه عاقلا مع ان العاقلية
والمعقولية وصفان اضافيان والاضافة الاضافية ثبوتية والمضافان يوجدان معا ولا تقدم لاحدهما
على الاخر اصلا وكل ذلک مما لا ينازع الشيخ فيه ثم انهم اتفقوا على ان ذلک لا يوجب الكثرة فكذا ههنا
الخامس كما ان مفهوم ان كذا فعل ب فكذلک مفهوم ان كذا قبل مغاير له فليجب فيلزم ان يكون
القابل الواحد لا يقبل اكثر من مقبول واحد لكن المادة الاولى قابلة لصور غير متناهية واعراض غير متناهية
فيلزم تركيبها من مقومات غير متناهية فان لم يلزم هذا لم يلزم ما قالوه السادس ان الموثرية من باب
الاضافة وهم قد اجمعوا على ان تكثر الاضافات لا يوجب تكثر الذات فكيف جعلوا اختلاف
ما بين المعقولين الاضافيين موجبا وقوع التكثر في الذات فان قالوا اختلاف الاضافات انما توجب
تكثر مترتبة يعني ان يكون بعضها بواسطة البعض واما اذا لم تكن على الترتيب السببي والمسببي فهو يوجب
وقوع التكثر فقبول الصفات الغير الاضافية اذا كان بعضها بواسطة البعض لا يكون موجبا وقوع التكثر
في الذات وكان حكمكم ان لا تفرقوا بين الاضافات وساير الصفات في هذا الباب فلما فرقتم بين
الناس علمنا ان ذلک الفرق ليس الا في ان كثرة الاضافات كيف كانت لا توجب كثرة الذات فظاهر
بين من هذه الوجوه انه لا يلزم من تغاير المفهومين على ما ذكروه وقوع الكثرة في العلة لا خوده في ذينک
المحوعين واما الحجة الثانية فهي ضعيفة جدا لانا اذا قلنا ان كذا صدر عنه ما ليس ب اقتضيه انه لم يصدر عنه

الا انه صدر عنه ما ليس ب فان نقيض واجب ان يكون ليس انه واجب ان لا يكون كيف وهما قد يكذبان بل
نقيضه انه ليس لو وجب ان يكون وكذلک ممكن ان ليس نقيضه انه ممكن ان لا يكون فكذلک ههنا نقيض
انه صدر عنه الف ليس هو انه صدر عنه ما ليس ب بل انه لم يصدر عنه ا ومما يقرر ذلک وهو ان الجسم اذا قبل الحركة وقبل
السواد والسواد ليس بحركة فيكون الجسم قد قبل الحركة وما ليس بحركة ولا يلزم التناقض من ذلک فكذلک فيما نحن فيه
والشيخ قد نص على هذا الفصل من سابقه قاطيغورياس الشفاء وهو الفصل الذي ذكر فيه اقسام المتقابلات
فقال ويشبه ان يتوقع لنا ان في الخمر رايحة وليس فيه رايحة هو قولنا فيه ما ليس برايحة فان في القول الاول لا يجتمعان
وفي الثاني يجتمعان ايضا فلان النفس ذات ادراک وتحرک والحركة غير الادراک فقد فعل الادراک وما ليس
بادراک ولا يلزم التناقض ومثل هذا الكلام في السقوط الاظهر من ان يخفى على ضعفاء القول فلا ادري
كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة والعجب ممن يفني عمره في تعليم المنطق ولعله ليكون له الة عاصمة لذهنه
عن الغلط ثم جاء الى المطلوب الاشرف عرض عن استعمال تلک الة حتى وقع في الغلط الذي يتحاشى
منه الصبيان واما الحجة الثالثة فهي ضعيفة جدا لان الملايمة هي المماثلة فلو اعتبرنا في المماثلة العلة فلا يخلو اما ان
تعتبر المماثلة فيها من كل الوجوه او من بعض الوجوه الاول باطل لانه لا يكون احدهما بالعلية اولى من الاخر
والثاني ايضا باطل لان واجب الوجود اذا كان مشابها للمعلول من وجه دون وجه فنقول الوجه الذي
لا يشابه المعلول هل مدخل في العلية ام لا فان كان فقد صدر عن الشيء ما لا يلايمه وان لم يكن فعلة المعلول
هو الوجه الذي يشابهه مطلقا وقد ابطلناه وايضا ان لا بد من الملايمة لكنا اذا جوزنا للعلة معلولين
مختلفين قلنا ان المعلولين مع اختلافهما قد تساويا من بعض الوجوه وتلک العلة تلايمهما من ذلک الوجه
وعلى هذا التقدير لا يمتنع ان يكون الشيء الواحد علة لشيئين مختلفين من وجه وبعد واما الحجة الرابعة ففي
ركيكة جدا فانا اذا عرضنا النار على جسم فسخنه ثم عرضنا الماء عليه فبرده فانا نحكم باختلاف الماء والنار في
طبيعة لاختلاف الاثار بل لتخلف الاثار فانا لما راينا ان الماء لم يسخن مع تقارب التسخن علمنا ان طبيعة
النار اذ لو كانت مساوية لها لامتنع تخلف الاثر عنها حتى انا لو راينا شيا واحدا وجدناه مقارنا بالا
فعال الكثيرة ووجدنا غيره مخالفا عنه فحينئذ لا يمكننا ان نستدل باختلاف الاثار على اختلاف الموثرات بل هو
بقية محل النزاع فظهر ضعف هذه الادلة واذ قد تكلمنا عليها فلنصرح بالحق الذي يجب ان لا نستحيي منه وهو انه
لا مانع من ان يكون العلة البسيطة الواحدة معلولان لما ذكرنا من كون النقطة الواحدة الذات نهاية للخطوط

الكثرة والوحدة الواحدة المعينة مبدا لا ثبوت الكثرة وكون البارى تعالى مبدا العاقلية والمعقولية معا ايضا فانواع العدد وانواع الالوان غير متناهية وواجب الوجود يعقل كلها فاما ان يعقلها مرتبة وذلك باطل اما اولا فلانه يلزم منه حصول علل معلولات غير متناهية واما ثانيا فلانا نعلم بالضرورة ان العلم بلون ما ليس يكون ما ليس علة للعلم بلون اخر وكذلك العلم بالاثنين لا يوجب العلم بالثلاثة فاذا تلك الصور العقلية غير مترتبة وهي من لوازم واجب الوجود والمعقول المفارقة فيكون للشيء الواحد لوازم كثيرة غير مترتبة وايضا فلان العلم المتعلق بالاضافة لا بد وان يكون متعلقا بكلا المضافين ثم ليس تعلقه باحد المضافين بسبب التعلق بالمضاف الاخر فاذا يكون تعلق العلم بهما دفعة من غير ترتيب ولو تاملت اصول الحكمة وجدت كثيرا من هذه الامثلة ومع ذلك فالاعتماد على ما سياتي من انه لا يمكن استناد الممكنات الى الله تعالى الا بعد الاعتراف بصحة اسناد الكثرة الى الشيء الواحد فهذا ما عندي في هذا الباب وبالله التوفيق **الفصل الثاني في ان المعلول الواحد** هل يستند الى علل كثيرة لا نقول ان المعلول الواحد الشخصي فمن المستحيل استناده الى علل كثيرة لان كل واحد منهما والواحد منهما ان كانت مستقلة بالتاثير كان المعلول معها واجب الوجود والواجب يستحيل تعلقه بالغير فهو مع كل واحد منهما ممتنع الحاجة الى الاخرى فهو اذا ممتنع الحاجة اليهما وواجب الحاجة اليهما هذا خلف وان لم يكن للواحد منهما استقلال كان المؤثر هو المجموع فيكون العلة واحدة والكثرة واقعة في اجزاء العلل واما الواحد النوعي فالصحيح جواز استناده الى علل كثيرة وكيف لا اقول كذلك وطبايع الاجناس لوازم خارجية للفصول وهي معلولاتها فان الجنس انما يتقوم في الوجود بسبب اقتران الفصل به وايضا فان المختلفان قد يشتركان في لازم واحد وكيف لا والاختلاف حكم مشترك بين المختلفات فهو لازم لها واللوازم معلولات واما ما يقال من ان العلل المختلفة لا بد من اشتراكها في وصف عام يكون ذلك جهة استناد ذلك المعلول اليها مثل ان الاجسام المتحركة طبعا الى السفل وان اختلفت في طبايعها ولكنها مشاركة في الثقل الذي هو جهة استناد الهوى اليها فهو كلام باطل ومما يوضحه ان تلك الجهة المشتركة لازمة لتلك الماهيات المختلفة لا لاجل اشتراكها في وصف اخر والا لزم التسلسل وذلك هو المطلوب فان قيل المعلول اما ان يحتاج الى العلة المعينة لماهيته او لا يحتاج فان لم يحتج كان غنيا عنها لذاتها والغني في ذاته غني عن الغير ويستحيل ان يعرض له ما يحوج الى ذلك المعلول وغني مطلقا عن تلك العلة هذا خلف وان كان محتاجا الى تلك العلة لذاته استحال الا استناد

والى غيرها

والى غيرها فنقول المعلول يحتاج الى علة ما ثم استناده الى تلك العلة بعينها ليس لامر عائد الى المعلول بل لان ذات العلة لما هي هي مقتضية لذلك المعلول فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعين العلة من جانبها فزال الشك **الفصل الثالث في ابطال الدور في العلل** الدور هو يحتاج الاول الى الثاني والثاني الى الاول اما بواسطة او بغير واسطة وهو باطل لانه اما ان يكون علة وجود كل واحد منهما هو وجود الاخرى او علة وجود الاولى هي الثانية وعلة وجود الثاني ليس هو وجود الاولى بل جهة اخرى فيها والاول باطل لانه يلزم ان يكون وجود كل واحد منهما متقدما على وجود صاحبها ثم اذا كانت الاولى متاخرة عن الثانية متاخرة عن الاولى اما بواسطة او بغير واسطة كانت الاولى متاخرة عن نفسها والمتاخر عن المتاخر فاذا الاولى متاخرة عن نفسها اي محتاجا الى نفسها لكن المتاخر الحاجة امران اضافيان انما يعقل تحققهما بين امرين فاما الامر الواحد باعتبار الواحد فيمتنع ان يكون متاخرا عن نفسه واما ان كان وجود احدهما متوقفا على وجود الاخرى ووجود الاخرى غير متوقف على وجود الاولى فتلك الاخرى تكون موجودة سواء وجدت تلك الاولى او لم توجد فتكون في وجودها غنية عنها فلا يكون اليها حاجة في وجودها اصلا فبطل الدور على كل حال **الفصل الرابع في ابطال التسلسل في العلل** انما يتبين بعد ذلك ان العلة المؤثرة في وجود الشيء لا بد وان تكون موجودة حال وجود الشيء فلو امتدت الاسباب والمسببات الى غير نهاية كانت باسرها حاصلة دفعة واحدة موجودة معا فتلك الممكنات ومجموعها اما ان يكون ممكنا او واجبا ومحال ان يكون واجبا لان حصول ذلك المجموع متوقف على حصول الاجزاء التي كل واحد منها ممكن والمحتاج الى الممكن والمتوقف عليه اولى بالامكان فاذا ذلك المجموع ممكن لا من حيث ان حكم الجملة حكم الاحاد بل من حيث ان الجملة متوقفة على تلك الاحاد الممكنة والمتوقف على الممكن ممكن واذا كانت الجملة ممكنة فلها سبب وذلك السبب اما ان يكون نفس ذلك المجموع او شيئا داخلا فيه او شيئا خارجا عنه والاول باطل لان الشيء لا يكون علة لنفسه باعتبار واحد واما ان كان داخلا فيه فلا يخلو اما ان يكون واحدا معينا او غير معين ومحال ان لا يكون معينا فان الواحد من احاد الجملة لا يكفي في حصول الجملة واما الواحد المعين فهو ايضا باطل لان الجملة لا بد وان تكون علة للاحاد والجملة والا امكن ان تحصل المجموع عند حصول علته مع عدم احادها وذلك محال واذا كانت علة الجملة علة الاحاد فلو كانت علة الجملة واحدا من احادها لزم المحال اما اولا ان يكون ذلك الواحد علة لنفسه وهو محال واما ثانيا فذلك الواحد اما ان يكون له علة او لا يكون له علة فقد انقطعت الحاجة عنده فهو واجب الوجود وان كانت له علة فاما ان يكون هو علة لعلته وهو الدور او لا

يكون فلا يكون للجملة لما ثبت علة الجملة علة لآحادها واما ثالثا فانه لا واحد من الجملة الغير المتناهية الا وعلة اقدم منه
فاذا لا واحد في الجملة الغير المتناهية هو العلة المطلقة لتلك الجملة فظهر ان العلة الجملة يجب ان يكون خارجا عنها فنقول تلك
العلة الخارجة اما ان يكون ممكنة او لا يكون والاول باطل لان ما كان من قبيل الممكنات فقد صار مندرجا تحت تلك الجملة
لو كان المقتضي للجملة ممكنا لكانت الجملة معلولة لشيء من آحادها وذلك محال فاذا علة الممكنات يجب ان يكون خارجة
عن كل الممكنات فهو اذا واجب الذات ولان كل ما ينتهي الى طرف ينقطع عنده فهو متناه فاذا الاسباب والمسببات
متناهية والكل منته الى واجب الوجود حاصل الشكوك المذكورة على هذا البرهان ما اقول الاول انكم لم لو تسلسلت
العلل لكانت تلك الجملة ممكنة الوجود فحينئذ لها كلا وجملة ومجموعا وذلك كله من صفات التناهي فان ما لا نهاية له
لا يكون له كل ومجموع وكانكم قلتم تمام رتم على المطلوب الاول الثاني اذا جوزتم حركات غير متناهية فلم لا تجوزون عللا
غير متناهية الثالث اذا جوزتم ان يكون لكل واحد من النفوس البشرية اول ولا يكون لمجموعها اول فلم لا تجوزون
ان يكون كل واحد من العلل مستندا والمجموع ما استند الى الغير الرابع ان الحوادث المحسوسة اما ان تستدعي اسبابا
او لا تستدعي فان لم تستدع اسبابا فالممكن غني عن السبب وان استدعت فيها اما ان يكون قديما او حادثا فان
كان حادثا فاما ان يكون مقارنا لتلك الحوادث او سابقا عليها لزم ان يكون العلة سابقة فان كان الكلام
مقارنا لها فالكلام فيها كالكلام في الاول فيفضي الى التسلسل وهو يبطل وان كانت سابقا عليها لزم ان يكون
العلة سابقة على المعلول في الزمان وذلك محال وعلى انه جاز ذلك فلتستند كل ممكن الى ممكن آخر سابق عليه
حتى يتسلسل على هذا الوجه جائز فانه لا استحالة في ان يكون قبل كل حادث حادث لا الى نهاية وذلك
يبطل باحتياج الممكنات الى سبب واجب الوجود فلهذا زعم بعض اصحاب المذاهب ان هذا الكلام انما يتوجه
على من جوز حوادث لا اول لها وانا لا اجوز ذلك قبل الامكان حدوث الحوادث في هذا اليوم مسبوق بالامكان
في الامس ولا يختلف الفرض ها هنا بين ان يكون الامكان وجوديا او عدميا فنقول لا يخلو اما ان يكون هذا
الامكان ممتدا لا الى بداية فان فقد جاز حدوث حوادث لا اول فيبطل امتناعه من ذلك وان كان
له بداية وقبل تلك البداية كان الامتناع الذاتي حاصلا ثم انقلب الى الامكان فذلك الامكان
المتجدد ان يكون غني عن السبب لم يستدعي سببا فالمتجدد غني عن السبب فبطل مقصودكم وان كان له سبب وكل ما له
سبب فهو في ذاته ممكن وامكانه سابق على تأثير المؤثر في اعطائه فالامكان مسبوق بالامكان فنقل اول وقت الامكان
امكان فلا يكون للامكان بداية وقد فرض كذلك هذا خلف فثبت انه لا يمكن الامتناع من اثبات امور لا بداية

لها واما ان قيل ان اسباب هذه الحوادث شيء قديم فذلك القديم لا يخلو اما ان يتوقف فيضان هذه الحوادث عنه
على شرط او لا يتوقف فان لم يتوقف لزم من قدمه ودوامه دوام هذه الحوادث والا فقد وقع الممكن لا عن سبب هذا
خلف فاذا لزم ان لا يكون الحادث حادثا هذا خلف واما ان توقف على شرط فذلك الشرط لا يخلو اما ان يكون
قديما او لا او لا يكون فان كان قديما لزم من قدم العلة قدم المعلول فيعود المحال المذكور وان الشرط حادثا فلا يخلو اما
ان يكون موجودا مع وجود المعلول الحادث او يكون سابقا عليه فان كان مقارنا لحدوث المعلول كان الكلام
في حدوثه كالكلام في الاول فيفضي الى احتياج كل حادث الى حادث مقارن له ويلزم منه علل ومعلولات غير متناهية
لها وان كانت تلك الشرائط سابقة على المشروطات فنقول العلة المؤثرة كانت مؤثرة في تلك المشروطات
عند وجود تلك الشرائط ثم صارت مؤثرة فيها عند عدم تلك الشرائط فتلك المؤثرية حكم متجدد فاما ان يكون
له سبب او لا يكون فان لم يكن لها سبب كان الممكن المتجدد غنيا عن السبب وهو يبطل المقصود وان كان له سبب
فاما ان يكون هو ذاته او غيره والاول يوجب دوام ثبوت تلك المؤثرية لدوام الذات ويلزم من دوام تلك
المؤثرية دوام الاثر فيكون الحادث قديما هذا خلف وان كان زائدا على ذاته فاما ان يكون هو ذلك الامر الحاصل
منه او غيره والاول باطل لاستحالة الدور والثاني ايضا باطل لان الكلام في حدوث ذلك الحادث كا
لكلام في الاول وذلك يوجب عللا ومعلولات لا نهاية لها وان كان عدميا فقد استند الممكن الوجودي الى
امر عدمي واذا جاز ذلك فليجز ايضا في كل الممكنات ويلزم نفي حاجتها الى الواجب واما ان كان السبب في
حصول تلك المؤثرية امرا سابقا عليها فاذا جاز الامر المتجدد الى السبب السابق جاز ذلك في كل الممكنات ويلزم
تجويز استناد كل حادث الى آخر سابق عليه ويلزم نفي حاجتها الى الجواب عن الاول ان نقول ان مدار هذا
البرهان على ان العلة المؤثرة يجب ان تكون مقارنة للمعلول فلو تسلسلت العلل كانت حاصلة بأسرها
دفعة واحدة ونحن نسمي ذلك الحاصل باسره كلا ومجموعا وجملة ولا شك انه يمكن الحكم عليه بالامكان والاحتياج
الى السبب فبعد ذلك النزاع في اطلاق لفظ الكل والمجموع والجملة عليه نزاع في مجرد عبارة لا تمنع من المقصود
وكيف لا نقول ذلك ونحن اذا قلنا انها غير متناهية فالمحكوم عليه باللانهاية ليس هو آحاد تلك الجملة فان كل
واحد منها شيء واحد لا اشياء غير متناهية بل المحكوم عليه باللانهاية هو الكل من حيث انه كل فلولا ان الكلية
ها هنا معقولة متصورة والا لاستحال ان يعقل حمل اللانهاية عليه وعلى هذا التحقيق يخرج الجواب عن الشك
الثاني فان الموجود من الحوادث الماضية ابدا شيء واحد لا غير واذ لم يكن لمجموعها وجود استحال الحكم عليه بـ

كل جملة لما ثبت من ان ما لا يكون ثابتا استحال حمل المحمولات الثبوتية عليه وتمام تقرير ذلك قد مضى في الالهيات
وايضا فلما برهنا على كل واحد منها يمكن فهي ايضا ممكنة فعليهم ان يبينوا ان كل جملة كل واحد منها له بداية كان
للجملة ايضا بداية ولا يمكنهم ذلك كيف والامكان الثابت في كل واحد وهو بداية ليس لكل الامكانات بداية واما الشك
الثالث فجوابه انا ما اوجبنا ان حكم الجملة مساو لحكم الاحاد في كل المواضع بل قد يكون وقد لا يكون والامر فيه موقوف
على البرهان وكيف وكل واحد من جملة ليس هو الجملة والجملة موصوفة بانها جملة وكل واحد من العشرة ليس بعشرة
والكل حشو الى غير ذلك من الصور التي تكثر تعدادها واما نحن فقد اقمنا البرهان على ان الجملة متى كان واحد
من احادها ممكنا كانت هي ايضا ممكنة لاجل ان الجملة يمتنع حصولها الا عند حصول تلك الاحاد والا كانت
غنية عن الاحاد وحينئذ امكن حصولها عند عدم تلك الاحاد فلا تكون الجملة تلك الاحاد فلا تكون الجملة جملة هذا
خلف وان كانت الجملة متوقفة على الاحاد فهي ممكنة اذ لا معنى للممكن الا ما لا يحصل لا ثبوته ولا لا ثبوته الا
عند اعتبار حال الغير فعرفنا بهذه الطريقة ان تلك الجملة تكون ممكنة فان انتم قدرتم على ان تقيموا برهانا على
ان كل ما كل واحد منه له اول يجب ان يكون للكل اول حينئذ تصح المعارضة ولكن الكلام في ذلك واما الشك
الرابع وهو اصعب الشكوك فالجواب عنها ان نقول هذه الحوادث مستندة عندنا الى علة قديمة وتتوقف
فيضانها عن تلك العلة القديمة على حدوث امور تكون كل متقدم فيها مقربا لتلك العلة المؤثرة الى المتاخر
وذلك ينتظم بالحركة السرمدية كما سياتي في باب الحركة فاما قولكم حدوث علية تلك العلة القديمة يستدعي سببا
حادثا فنقول قد بينا فيما مضى ان المؤثرية ليست من الامور الموجودة في الاعيان فلا تستدعي وقد ذكرنا في
فصل مفرد ان ينفعل وان يفعل انه يلزم من القول بكونهما صفتين وجوديتين نفي واجب الوجود وقد ظهر في هذا
الموضع لانه ليس لهذا الشك مدفع الا القول بان المؤثرية ليست وصفا ثبوتيا فلو لم نقل ذلك لم نقدر على حل
الشك ويلزم منه الباطل المذكور واذا ثبت ذلك فنقول العلة عند حصول الحادث المتقدم كان مانعا من
فيضان الحادث المتاخر لان الحادث المتقدم كان مانعا من فيضان الحادث المتقدم فاض على العلة ذلك
وجود الحادث المتاخر من غير ان تعرض في ذات العلة تغير حال اصلا فهذا ما نقوله في هذا الموضع وبعد ذلك
ابحاث عميقة فنسال الله تعالى التوفيق لمعارج الغاية فيها البرهان الثاني على بطلان التسلسل انا اذا فرضنا
شيئا له علة ولعلته علة اخرى فقد حصل لنا ثلاثة اشياء الاول المعلول الاخير وخاصيته انه معلول ليس بعلة والثاني
المتوسط وخاصيته انه علة ولما تحته معلول لما فوقه والثالث الطرف الاخر وخاصيته انه علة لما تحته وليس

معلولا

معلولا لشيء اخر فوقه فلو قدرنا ذهاب العلل والمعلولات الى غير النهاية كان في حكم المرتبة الثانية وهو خاصية
الوسط المحمول اعني ان يكون علة لما تحته معلولا لما فوقه فاما ان يستند الكل الى شيء واحد ليس له حكم الوسط
فذلك الشيء علة الكل وليس معلولا بغيره وهو المطلوب وان لم يكن كذلك لم يكن المرتبة الثانية التي هي الوسط
محتاجا الى المرتبة الثالثة التي هي الطرف وعلى هذا لا يجب استناد الثاني الى شيء ثالث فيكون الثاني غنيا
لذاته عن غيره فيكون الثاني واجب الوجود فظهر انه لا بد من اثبات واجب الوجود وعلى كل حال البرهان الثالث
ان علل العلة العاشرة للشيء اقل من علل ذلك الشيء بتلك العشرة فاذا اخذنا الشيء مع علله الغير المتناهية
جملة واخذنا العلة العاشرة من علله مع عللها جملة اخرى على حدة وطبقنا بين الجملتين فلو لم يخلو اما ان توجد
في الجملة الناقصة من الاحاد مثل ما في الجملة الزائدة وبمثل تلك النسبة واما ان لا يوجد في الجملة الناقصة من الاحاد
مثل ما في الجملة الزائدة وبمثل تلك النسبة والاول باطل لانه يوجب ان يكون الجملة المأخوذة
مع غيرها وذلك محال والثاني يوجب تناهي اعدادها وهو المطلوب واما الفرق بين ذلك وبين الحركات
الفلكية والنفوس الانسانية المفارقة فقد عرفته في باب تناهي الاجسام

الفصل الخامس في وجوب حصول العلة عند حصول المعلول

المعلول لما كان في ذاته ممكن الوجود والعدم فكما ترجح احد طرفيه على الاخر احتاج الى المرجح ولا بد ان يكون ذلك
المرجح حاصلا حال حصول ذلك الترجح والا كان الترجح غنيا عنه ثم المرجح لما امتنع ان يكون عدميا وجب ان
يكون ثبوتيا فاذن لا بد من حصول المرجح الثبوتي حال حصول الترجح وذلك هو المطلوب

الفصل السادس في وجوب حصول المعلول عند حصول العلة

قيل كون الباري تعالى مؤثرا في وجود غيره اما ان يكون لذاته المخصوصة
او لامر لازم لها او لامر غير لازم لها فان كان كونه مؤثرا لذاته المخصوصة ولوازمها وجب ان يكون دائم التأثير
لان ما به يكون المؤثر مؤثرا متحقق قصدا ودوام الاثر عنه اما ان يكون ممكنا او واجبا فان كان ممكنا استدعى سببا لان
الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح فحينئذ لا يصير المؤثر مؤثرا الا مع ذلك المرجح وقد فرضنا ان مؤثريته
غير متوقفة على شيء اخر وهذا خلف ثم ان الكلام في صدور الاثر عن المؤثر بعد انضمام ذلك المؤثر اليه باق
فان كان ايضا بالامكان لزم افتقاره الى مرجح اخر ولزم التسلسل فثبت انه متى وجد المؤثر مستجمعا لجميع
ما يعتبر في كونه مؤثرا وجب دوام تلك الاثار عنه بدوامه واما ان كانت فاعليته لا لذاته المخصوصة ولا
لشيء من لوازم ذاته كانت لامر منفصل ان كان حادثا فالكلام فيه كالكلام في الاول ولا يتسلسل بل لا بد وان
ينتهي الى واجب الوجود فيعود الكلام الى انه يلزم دوامه بدوام علته وذلك يختلف بان يسمى ذلك الحادث

وقتا او مصلحة او داعيا او ارادة او اي شيء اريد فان قيل الباري تعالى فاعل مختار او يجوز ان يكون مختارا باختيار
قديم احداث شيء معين في وقت معين دون سائر الاوقات فنقول هل كان يمكنه ان يختار العالم في غير ذلك
الوقت او ما كان يمكنه فان لم يمكنه ذلك فهو موجب لا مختار وايضا فلان اختيار ايقاع ذلك الفعل يبطل عند
وقوعه فذلك الاختيار لا يكون واجبا لذاته ولا يكون ايضا من لوازم ذاته فلابد وان يكون وجوبه لعلة اخرى غير ذاته
وذلك محال لان ما عدا ذاته تستند الى اختياره فلا يجوز ان يكون اختياره مستندا الى ما عدا ذاته وان كان يمكنه اختيار
ايقاع العالم في غير الوقت الذي اختار ايقاعه فيه لم يترجح احد الاختيارين على الآخر الا لمرجح وذلك المرجح ان كان
اختيارا آخر تسلسلت الاختيارات او ينتهي الى ذاته وذلك عود الى ما قلناه وعند ذلك تجرب المناص فرجاد
ذكروا من الاجوبة طرقا فمنهم من قال يجوز ان يختار المختار احد الامرين دون الثاني لا لامر كما ان الهارب من
السبع اذا عن له طريقان متساويان من جميع الوجوه فانه يسلك احدهما دون الآخر لا لمرجح ومنهم من قال كون
الارادة صفة مرجحة لصفة نفسية لها والصفات النفسية لا تعلل كما لا يعلل كون العلم علما والقدرة قدرة ومنهم
من قال ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات فيعلم ان اي المعلومات سيقع وانها لا تقع وما علم منه انه سيقع يكون
واجب الوقوع لانه لو لم يقع لانقلب علمه جهلا واذا كان هو متعينا للوقوع وغيره ممتنع الوقوع لا جرم يريد
ما علم انه يقع ولا يريد غيره لان ارادة المحال ومنهم من قال ان افعال الله تعالى غير خالية عن المصالح وان
كنا لا نعلم تلك المصالح فتخصيص الباري تعالى ايجاد العالم بوقت معين لاجل انه تعالى عالم بان حصول
العالم في ذلك الوقت يتضمن مصلحة ولو وقع العالم في غير ذلك الوقت لا تحصل تلك المصلحة ومنهم
من قال عدم صدور الفعل عنه في الازل ليس لامر يرجع الى الفاعل بل لامر يرجع الى الفعل من حيث ان الفعل
ماله اول والازل ما لا اول له والجمع بين الازلية وعدم الاولية متناقض فهذا المعنى لم يوجد ثم انهم عارضوا
هذا الكلام من خمسة اوجه الاول ان الفلك جسم متشابه الاجزاء ثم تعينت فيه نقطتان للقطبية مع انه كان
جائزا في العقل ان يكون القطبان غيرهما وكذلك تعينت فيه دائرة لان تكون منطقة دون سائر الدوائر
وتعين خط لان يكون محورا دون سائر الخطوط الثاني ان لكل فلك حركة خاصة الى جهة معينة ويجوز في العقل
وقوع تلك الحركة في غير تلك الجهة وكذلك لكل حركة حد معين من السرعة والبطؤ مع انه كان يجوز في العقل ان
يكون اسرع منها او ابطأ الثالث اختصاص العالم بمقدار معين دون ما هو اعظم منه او اصغر مع حكم
العقل بالبديهة على حكمها بالجواز فتخصص تلك الجهة الرابع جرم الفلك متشابه الاجزاء وكل كوكب اختص بموضع معين

من الفلك

من الفلك والعقل يجوز حصوله في مكان الكوكب الآخر فان مكان الكوكب الآخر مساو له والا لكان الفلك
غير متشابه الاجزاء فاختصاصه بذلك الموضع من الجائزات ولا علة له الخامس ان العالم قديم الذات لا انه
ليس قديم الصفات فان المبدلات والتغيرات ظاهرة وذلك لاجل حدوث صفات وزوال صفات اخرى
فما طريق اسنادكم هذه الحوادث الى الباري فنحن نسند اصل العالم الى الله تعالى مع انه يكون محدثا فهذا المجموع ما حصلناه مما
يمكن ان يذكر من جانب المعترض اجاب الفلاسفة فقالوا اما قوله لا يجوز ترجيح احد الاختيارين على الآخر الا لمرجح
فجوابه من وجهين الاول ان الطريق الى اثبات واجب الوجود هو ان الجائز لا يستغني عن المؤثر فلو ابطلنا هذه المقدمة
لم يمكن اثبات الصانع الثاني ان ما سبق من بيان احتياج الممكن الى السبب مع انه معلوم بالبديهة ومن انكره فقد
فارق مقتضى عقله لسانا ويعود اليه ضميرا واورده من الصور مما لم يوجد ثم مرجح امتنع حصول الترجيح وذلك مما
يجده العاقل من نفسه فانه عند تساوي الجهات يقف في موضعه ولا يتحرك ما لم يظهر مرجح واما قوله ثانيا كون الارادة
مرجحة صفة نفسية قالوا كون الارادة مقتضية للترجيح مسلم انه امر ذاتي فاما هذا الترجيح فلا فلئن قالوا لو كانت مرجحية
صفة المعينة مقتضية علة لكان مطلق مرجحية مقتضيا علة فنقول لا لان المرجحية المطلقة لا توجد الا في الوجود ومرجحيتها
وهي واقعة على نعت الجواز فيستدعي سببا لان الممكنات دائما مستدعية مؤثرا لامن حيث انها لا تخلو عن
احد طرفي الوجود والعدم اللذين هما متعلق الامكان واما قوله ثالثا انه تعالى يريد ما يعلم انه سيقع فنقول علمه
بوقوعه في وقت كذا تبع لكون ذلك الشيء متعين الوقوع في ذلك الوقت المعين وتعين وقوعه في ذلك
الوقت تبع القصد الى ايقاعه في ذلك الوقت فلو كان قصده الى ايقاعه في ذلك الوقت تبعا لعلمه
بحصوله في ذلك الوقت لزم الدور واما قوله رابعا انما خصصه بذلك الوقت رعاية المصالح العباد فنقول
المصلحة المترتبة على وقوعه في ذلك الوقت اما ان يكون من لوازم ذلك الفعل فحينئذ ترتبت عليه متى
وجد وما يكون كذلك لا يكون مرجحا لوقت واما ان لا يكون من لوازم ذلك الفعل فحينئذ ترتبت تلك
المصلحة على حصوله في ذلك الوقت دون سائر الاوقات من قبيل الجائزات فينتقل الكلام الى انه
لماذا ترتبت حصول المصلحة في ذلك الوقت ولم تترتب في وقت آخر اللهم الا ان يكون المؤثر في ذلك الوقت
فيكون ذلك الوقت امرا وجوديا والاوقات مترتبة لا بداية لها وهي ممكنة الوجود وصادرة عن الباري تعالى
فموثرية الباري تعالى يكون دائما وهو المطلوب وايضا فكيف يقبح العقل بان نقول لو زاد في مقدار زمان العالم
لا يحسب باضعاف اضعفها الطلب مصالح العباد ولو قدم خلقه على الوقت المعين زمانا لا يحسب باضعافه

بطلت مصالح المكلفين وايضا فلان افعال الله تعالى لو كانت متوقفة على رعاية المصالح لاستحال ان يخلف من علم انه يكفر لان الايمان منه محال لان وقوعه يودي الى المحال وهو انقلاب علمه جهلا فكذلك التكليف لا يفيده الاستحقاق العقوبة وذلك ينافي رعاية المصالح وايضا ستعرف انه يمتنع ان تكون افعاله تعالى لغرض واما قوله خامسا انه لم يحصل لامتناع الفعل فجوابه من وجهين الاول انا سنبين ان الفعل لا يستدعي سبق عدم بالزمان والثاني ان كون العالم ممكن الحدوث ليس له ابتداء اذ لا وقت يفرض الا ان يكون مبدأ الا الا وهو يمكن الحدوث قبله فانه لا يتصور ان يقال ان يوجد قبله بمحفظ وحده واذا امتنع ان يكون لامكانه مبدأ ثبت انه دائما يمكن القبول واما قوله سادسا لم تعينت النقط المعينة للقطبية دون سائر النقط فجوابه ان تلك النقط انما توجد بالفعل لا بواسطة الحركة فانه لولا الحركة فانه لا كانت هناك نقط اصلا والحركة المعينة سبب لتعين تلك النقط لا علة فانه يمتنع وقوع الحركة على الوجه المخصوص الا ويكون القطب تلك النقط واذا تعين القطبان لزم من تعينهما المحور واما تعين النقط فهو تابع للحركة ايضا فانه لولا الحركة لم تتعين دائرة ان يكون منطقة واما قوله سابعا لماذا حصلت الحركة في جهة دون جهة فجوابه ان لهم في ذلك مذهبين فالاول ان اختصاص الجهة المعينة واختيار السرعة والبطء للعناية بالسافلات والثاني ان اختلاف هذه الاشياء لاختلاف مبادي الحركات وهي العقول واما قوله ثامنا لماذا اختص الكوكب المعين بذلك الموضع دون غيره فنقول لو كان موضع الكوكب في الفلك متعينا قبل حصول الكوكب فيه لكان هذا السؤال لازما فاما اذا كان تعين تلك الاحياز والمواضع بسبب اختصاصها بها فان ذلك الجزء ما صار ذلك الجزء الا لحصول ذلك الكوكب فيه الا كان متعينا من غير تلك الحفرة والنقرة ثم ان الكوكب بعد اختصاصه بتلك المواضع امتنع عليه التبدل والانتقال لامتناع الخرق على الفلك واما قوله تاسعا هذه الحوادث كيف تستند الى العلة القديمة فنقول العلة قد يكون معدة وقد يكون مؤثرة اما المعدة فيجوز تقدمها على المعلول اذ هي غير مؤثرة في الوجود بل هي تقرب العلة الى المعلول واما المؤثرة فانها يجب ان تكون مقارنة للاثر موجودة معه مثاله من الافعال الطبيعية هو ان الثقل علة للهوي ثم ان الثقل لا ينتهي بحركته الى حد من حدود المسافة الا ويصير ذلك الانتهاء سببا لاستعداد ان يتحرك منه الى الحد الذي يليه فالحركة السابقة علة لحصول الاستعداد والمؤثر في وجود الحركة هو الثقل وهو موجود مع الاثر ومثاله من الافعال الارادية ان من اراد الحج فان تلك الارادة الكلية سبب لحدوث ارادات جزئية كل واحد منها علة بالعرض للاخرى فانه لا ينتهي بالحركة

الى احد من حدود المسافة الا ويكون انتهاؤه الى ذلك الحد سببا لان يحدث له قصد اخر جزئي الى ان يتحرك منه الى الحد الذي يليه والمؤثر في وجود تلك الحركة هو القصد الكلي وهو مقارن لجميع اجزاء الحركة موجود معها واذا عرفت ذلك فنقول ان لهذه الحوادث سببا قديما ازليا الوجود وهو الواهب للصور والمفيض للوجود ولكن فيضانها عنه موقوف على صيرورة المادة مستعدة لقبول ذلك الفيض وصيرورة المادة مستعدة بعد ان لم تكن انما تكون بواسطة الحركات والتغيرات حتى يكون كل سابق علة لاستعداد المادة لقبول اللاحق فاذا لا يمكن ان يحدث شيء من الاشياء الا بواسطة حركة تقرب العلة الى المعلول وتجعل المادة مستعدة لقبول التاثير واي شيء يفرض ان يكون اول الحوادث فلا بد وان يكون قبله حركة وتغير ليكون سببا لحدوث ذلك الاستعداد في ذلك الوقت فعلى هذا السبيل يمكن حدوث الحوادث فان قيل تجدد مؤثرية المؤثر تستدعي علة اجيب عنه ان المؤثرية حكم اضافي لا وجود له في الخارج فلا يستدعي علة ولنعقد هذا الموضع مبدأ برهان اخر على دوام الفاعلية فنقول هذه الحوادث لا بد وان يكون لها اسباب حادثة اذ لما ذكر من امور حادثة فاما ان يكون حدوثها حدوث عللها دفعة او لحدوث قرب عللها منها والقسم وذلك القرب لاجل ان السابق علة لصيرورة ذلك الحادث مستعدا لقبول الفيض عن واهب الصور فتلك الامور المتعاقبة اما ان يكون ابنية زمانية فان كانت ابنية لزم تتالي الانات وقد بطل ذلك وايضا فلا يكون منها انفصال بل هي متعاقبة فلا يكون وجود شيء منها متعلقا بوجود الاخر فلا يكون السابق منها واجب الانتهاء الى اللاحق فلا يكون علة معدة له وقد فرض كذلك هذا خلف فاذن بين تلك الحوادث اتصال اذ الانات غير موجودة بالفعل بل يمكن فرضها في ذلك الشيء فرضا فيه ان كان مشتركا بين الجزئين ويكون نهاية للماضي وبداية للمستقبل والذي هذا حاله هو الزمان والزمان متعلق الوجود بالحركة فثبت ان السبب القريب لحدوث الحوادث امر منقسم متصل غير مركب من امور غير قابلة للقسمة وذلك ايضا مبدأ من مبادي نفي الجزء الذي لا يتجزى فظهر انه يمتنع حدوث حادث الا وقبله حادث اخر الى نهاية فاما قول المثبتين لفاعلية الباري تعالى بداية زمانية فهي من وجهين الاول ان الفعل ما له اول والازلي ما لا اول له والجمع بينهما متناقض والثاني ان الحركات التي لا بداية لها محال من وجوه سنحكيها في باب الزمان ونجيب عنها فلنشتغل الان بحل الشبهة المتعلقة بالحدث الاول

الفصل السابع في انه لا يشترط في الفعل تقدم العدم عليه وفيه عشرة براهين الاول المحتاج الى العدم السابق اما ان يكون هو وجود الفعل يكون هو تاثير الفاعل فيه ومحال افتقاره الى العدم السابق هو وجود الفعل لان الفعل لو افتقر في

وجود والى العدم مقارنا له والعدم مقارن مناف لذلك الفعل ومحال ان يكون مقارنا للاثر ووجود الاثر ينافي
عدمه والمنافي لما يجب ان يكون منافيا والمنافي لان يكون شرطا فاذا الفعل في كونه حاصلا موجودا ولا
الفاعل في كونه موثرا مفتقرا الى العدم السابق فان قيل هب ان الفعل لا يفتقر الى العدم من حيث انه ممكن و
لكن لم لا يجوز ان يكون افتقاره اليه من حيث انه فعل فان الفعل هو الذي سبقه عدم ومن حيث هو كذلك
لا يكون الا مع تقدم العدم فنقول لا شك ان الممكن الوجود اذا نظر اليه من حيث هو مسبوق بالعدم فانه
لا يتحقق الا كذلك ولكن اذا نظر اليه من حيث انه مستند في وجوده وتحققه الى الموثر فهو من هذا الوجه غني عن العدم
اذ لو اعتبر العدم لكان مقارنا والعدم المقارن ينفيه البرهان الثاني ان العالم اما ان لا يكون ممكن الوجود دائما او يكون
فالاول باطل اما اولا فلانه ان لم يمكن امكانه ثابتا دائما وهو القضايا غير واجب الوجود لزم ان يكون ممتنعا لما هو
هو والممتنع لما هو هو لا ينقلب ممكنا والا ارتفع الامان عن القضايا العقلية واما ثانيا فلان صيرورته ممكن الوجود
اما ان يكون لما هو هو فيلزم ان يكون كذلك ابدا او لامر خارج وذلك الامر الخارج اما ان دام امكان تاثيره فيكون
الامكان دائما والكلام فيه كالكلام في الاول واما ثالثا فلان الامتناع الازلي ان كان لما هو هو امتنع
ارتفاعه لان ما ثبت لماهية الشيء لماهيته تأبى عن ارتفاعه وان كان ذلك الامتناع لا لنفس الماهية فهو لامر
منفصل وذلك المنفصل ان كان ازليا فاما ان يكون واجب الثبوت فيلزم امتناع ارتفاعه وان لم يكن واجب
الثبوت فالكلام فيه كالكلام في الاول حتى ينتهي بالاخرة الى واجب لذاته ولزم امتناع ارتفاعه ثم توقف على شرط فاذا
زال ذلك الشرط زال ذلك التاثير فنقول ذلك الشرط ان كان واجبا لذاته امتنع ارتفاعه فامتنع ارتفاع
الامتناع وان لم يكن واجبا لذاته فالكلام فيه كالكلام في الاول لا يتسلسل بل ينتهي الى موجود واجب الوجود
لذاته فثبت انه لا يمكن دعوى امتناع حصول الممكنات في الازل ولا يمكن ان يقال بان الموثر ما كان يمكن
ان يوثر فيه لان امتناع هذه الموثرية اما ان يكون لان الجهة التي باعتبارها صح التاثير ممتنع الحصول او لانه و
جد مانع اما الاول فلا يخلو اما ان يكون امتناع حصوله لما هو هو فيجب امتناعه مطلقا او لامر خارج وذلك
الخارج ان كان واجب الوجود لذاته فاما ان يتوقف تاثيره على شرط او لا يتوقف فان توقف فذلك
الشرط ان كان واجبا لزم دوام ذلك الامتناع وان لم يكن واجبا فالكلام فيه باق الى ان ينقطع
الاسناد عند واجب الوجود وان لم يتوقف على شرط لزم دوام الامتناع واما الثاني وهو المانع فلا يخلو اما ان
يكون واجبا ارتفاعه او ممكنا والكلام فيه ما تقدم فثبت استناد الممكنات لا يقتضي تقدم العدم عليها ودل على هذه

فان قيل ذلك الامتناع بالاخرة يستند الى امر واجب الوجود لكنه تاثير في ذلك الامتناع

الطريقة

الطريقة اشكال لانا نقول الحادث اذا اعتبرناه من حيث كونه مسبوقا بالعدم فهو مع هذا الشرط لا يمكن ان يقال
ان امكانه متخصص بوقت دون وقت لما ذكرتموه من الاولوية فاذا امكانه ثابت دائما ثم لا يلزم من دوام امكانه
خروجه عن الحدوث لانا لما اخذناه من حيث كونه مسبوقا بالعدم جزءا وانه له الجزء الذاتي لا يرتفع واذا لم
يلزم من دوام امكان حدوث الحادث من حيث انه حادث خروجه عن كونه حادثا بطلت هذه الحجة فهذا اشكال لا
بد وان يتفكر في حله البرهان الثالث ان الحوادث اذا وجدت واستمرت فهي في استمرارها وبقائها اما ان يكون محتاجة
الى الموثر او لا يكون فان لم يكن محتاجة الى الموثر فاما ان يكون لاجل انها خرجت عن الامكان او يكون مع انها
بقيت على الامكان استغنت عن الموثر ومحال ان يقال انها خرجت عن الامكان اما اولا فلان الممكن لذاته لا
ينقلب واجبا لذاته والقضية اولية واما ثانيا فلان امكان الممكنات اما ان يكون لذواتها او لا يكون فان كان امكانها
لذواتها فهي دائما ممكنة الوجود وان كان امكانها لامر منفصل فيكون ثبوت الامكان لها ممكنا فيكون لامكانها
امكان منفصل لامكان امكانها امكان ثالث وذلك يفضي الى ما لا نهاية له واما ثالثا فلانها ان لم تكن ممكنة
في وقت ما اذا صارت ممكنة فلا بد لها من علة وكل ما كان لعلة فهو لذاته هذا خلف فثبت انها حال بقائها ممكنة فهي
حال بقائها محتاجة الى السبب لان جهة الحاجة انما هو الامكان فلا يجوز ان لا تحتاج لا غير انما يحتاج لما هو هو فان
لم يحتج لم يمكن احتياجها الى السبب لذاته وقد فرض كذلك هذا خلف فان قيل لم لا يجوز ان يكون احتياجه باعتبار
قيد زايد فنقول لان ذلك القيد الزايد اما ان يكون اعتبارا يتحقق فيه الوجوب او الامتناع او لا الوجوب ولا
الامتناع فان تحقق الوجوب او الامتناع لزم ان يكون جهة الحاجة هي الوجوب والامتناع هذا خلف وان لم
يتحقق ذلك فيه كانت جهة الحاجة هو الامكان الا امرا زايدا عليه وقد فرض انه ليس كذلك وهذا خلف فان قيل
الشيء اذا دخل في الوجود فقد صار اولى بالوجود فنقول تلك الاولوية اما ان يكون من لوازم الوجود او لا
يكون من لوازمه والاول يوجب المحال لانه اذا تحقق الوجود تحققت الاولوية واذا تحققت الاولوية استغنت
عن الموثر واذا لم يوجد الموثر لم يتحقق الوجود فاذا وجوده يؤدي الى عدمه وذلك محال وان لم يكن من لوازمه بل
من العوارض المتجددة كان ذلك محالا اما اولا وهو انا اذا استندنا الذات حال بقائها الى سبب فيكون الباقي
سبب وهو المطلوب واما ثانيا وهو ان تلك الاولوية محتاجة الى وجود شيء فيستحيل ان يكون وجود الشيء معللا
واما ثالثا وهو ان تلك الاولوية محتاجة الى السبب والذات محتاجة الى الاولوية فالذات محتاجة الى سبب الاولوية
فلا يكون الذات غنية عن السبب وهو المطلوب البرهان الرابع افتقار الى الموثر اما ان يكون لانه موجود في الحال

اولانه كان معدوما اولانه سبقه عدم ومحال ان يكون العدم هو المقتضى فان العدم نفى محض لا حاجة له الى المؤثر اصلا او
محال ان يكون هو كونه مسبوقا بالعدم لان كون الوجود مسبوقا بالعدم كيفية تعرض للوجود بعد حصوله على طريق
الوجوب فان حصول الوجود ان كان على طريق الجواز لا ان وقوعه على نعت المسبوقية بالعدم كيفية لازمة
بعد وقوعه فانه مستحيل ان يقع الا كذلك ومن المعقول ان يكون الشى جائز الوقوع ثم يعرض له بعد الوقوع امر
فان الاربعة مثلا ممكنة الوجود والا انها متى وجدت لزمها الزوجية على طريق الوجوب فكذلك وجود الحادث ممكن الى
بعد وقوعه يكون واجبا ان يكون مسبوقا بالعدم والواجب غنى عن المؤثر فاذا المفتقر هو الوجود عارضا للماهية
والاول باطل لان الوجود بشرط ان لا يكون مع ماهية غيره واجب ولهذا اذا اخذنا الممكنات بشرط الوجود
صارت واجبة فانا نقول الكتابة ممكنة للانسان ثم نقول الكتابة واجبة للانسان ما دام كاتبا فانه حال كونه كاتبا
ممتنع ان لا يكون كاتبا فعلمنا ان المفتقر الى المؤثر الوجود من حيث انه عارض للماهية مقتضيه له فاذا الا
يعتبر فى الافتقار تقدم العدم البرهان الخامس انه ان توقف جهة افتقار الممكنات الى المؤثر او جهة تاثير المؤثر ا
فيها على الحدوث او لا يتوقف والاول قد ابطلنا فى باب القدم والحدوث فثبت ان الحدوث غير مفتقر فى جهة
الافتقار البرهان السادس الممكن اذا لم يوجد فعدمه اما ان يكون لامر او لا لامر ومحال ان يكون لا لامر فانه حينئذ
يكون معدوما لما هو هو وكل ما هو فيه كانه فى عدمه فهو ممتنع الوجود فاذا الممكن العدم ممتنع الوجود هذا خلف
ومحال ان يكون لامر ان ذلك المؤثر يخلو اما ان يشترط فى تاثيره فيه تجدده او لا يشترط ومحال ان يشترط ذلك
فان ذلك مفروض فى العدم السابق على وجوده العدم المتجدد هو العدم بعد الوجود فاذا لا يشترط استناد
عدم الممكنات الى ما يقتضى عدمها تجددها واذا كان العدم الممكن مستندا الى مؤثر من غير شرط التجدد وجب ان لا يحتاج
والافتقار لا يتوقف على التجدد وهو المطلوب البرهان السابع واجب الوجود لذاته ممتنع ان يكون اكثر من واحد
فاذا صفات واجب الوجود وهى تلك الامور الاضافية والسلبية على راى الحكما او الصفات والاحوال والاحكام
على اختلاف اراء المتكلمين فى ذلك وليس شى منها واجب الثبوت لاعيانها بل هى لما هى ممكنة الثبوت نظرا
الى ذات واجب الوجود فثبت ان التاثير لا يتوقف على سبق العدم وتقدمه فلئن قالوا ان تلك الصفات
والاحكام ليست من قبيل الافعال ونحن نقول بوجوب سبق العدم فى الافعال فنقول ان مثل هذه المسائل
العظيمة لا يمكن التعويل فيها على مجرد الالفاظ فبان ان ما لا يتقدمه العدم لا يسمى فعلا لكن ثبت ان ما يمكن
الثبوت لما هو هو يجوز استناده الى مؤثر يكون دائم الثبوت مع الاثر واذا كان ذلك معقولا لا يمكن دعوى

الامتناع فيه الى بعض المواضع اللهم الا ان يمنع صاحبه عن اطلاق لفظ الفعل وذلك مما لا يعود الى فايدة
عظيمة البرهان الثامن لوازم الماهية معلولات وهى غير متاخرة عنها زمانا بيانه ان كون المثلث مساوى الزوايا
لقائمتين ليس الا لانه مثلث فانه لو كان لامر منفصل يصح ان يوجد المثلث لا على هذه الصفة ثم ان اقتضا
الماهيات لهذه اللوازم ليس بعد تقدم وما كان وجدت فيه عارية عن هذا الاقتضاء فانا لا نفرض زمانا اصلا
الا والمثلث يقتضى هذا الاقتضاء بل ان الاسباب مقارنة لمسبباتها مثل الاحتراق يكون مقارنا للاحتراق الا و
لم يعقب سوء المزاج او تفرق الاتصال بل ما ذكرنا مما لا يتنازعون فيه ليكون اقرب الى الغرض وهو كون العلم
عاية للمعالمة والقدرة للقادرية عند من يقول به فكل ذلك توجد مقارنة لاثارها غير متقدمة عليها فعلمنا ان منع
الاثر والمؤثر فى الزمان لا يبطل جهة الاستناد ولى جهة البرهان التاسع وهو ان الشى حال اعتبار وجوده
من حيث هو موجود واجب الوجود فان الشى حال وجوده لا يمكن ان يكون موجودا وكذلك حال عدمه
من حيث انه معدوم يكون واجب العدم لانه حال العدم لا يمكن ان يكون موجودا والحدوث عبارة عن ترجيح
ما بين الحالتين لو نظرنا اليها واخذنا الماهية من حيث انها فى حالة كذلك وفى حالة اخرى كذلك كانت لا محالة
فى كلتا الحالتين على كلتا الصفتين واجبة والماهية من حيث هى واجبة غير مفتقرة الى المؤثر فان الشى من حيث
هو واجب ممتنع استناده الى المؤثر فاذا الحدوث من حيث هو حدوث منع من الحاجة فاذا لم يعتبر الماهية
من حيث هى هى لم يرتفع الوجوب اعنى وجوب الوجود ووجوب العدم فى زمان العدم وهو بهذا الاعتبار يحتاج
الى المؤثر فعلمنا ان الحدوث من حيث هو حدوث مانع عن الاحتياج وانما المحوج هو الامكان العاشر جهة الاحتياج
لا بد وان يبقى مع المؤثر كما كانت لا مع المؤثر والا لبقيت الحاجة مع المؤثر الى مؤثر اخر فلو جعلنا الحدوث جهة الاحتياج
الى المؤثر والحدوث هو مع الاثر كهو لا مع المؤثر اى ان الحدوث هو الوجود بعد العدم وسوا كان ذلك الوجود
بالفاعل او لا بالفاعل فهو وجود بعد العدم فاذا هو مع المؤثر كهو لا مع المؤثر فيلزم المحال المذكور واذا جعلنا الامكان
جهة الاحتياج فهو عند المؤثر لا يبقى كما كان عند عدم المؤثر فان الماهية مع المؤثر لا يبقى ممكنة البتة فعلم ان الحدوث
لا يصلح جهة الاحتياج الثانية لو قدرنا موجودين قديمين لم يكن احتياج احدهما الى الثانى باولى من العكس لانه لا
لاحدهما على الاخر الثالثة قد ثبت ان موجد العالم فاعل مختار والقصد والداعى لا يكون ولا يتعلق بالاحداث
لانا لا نجد من انفسنا صحة القصد الى تكوين الكائن الرابعة البنا اذا وجد استغنى عن البانى فكذلك جميع الافعال
الجواب قولهم ايجاد الموجود محال ان عنوا به ان اعطا الوجود للموجود مرة اخرى محال فهو حق لا نزاع فيه وان عنوا

ان الوجود الواحد لا يمكن ان يبقى هو بعينه متعلقا بالمؤثر فهو مصادرة على المطلوب وبرهانه وجوه احتياج العالم الى القدرة والعالمية الى العلم وكذلك الحيوة واما الثانية فنقول ان كون الشيء علة ليس لانه قديم حتى يلزم ما ذكرتموه وكما انه ليس كون الشيء علة لاجل كونه حادثا حتى يقال انه ليس احد الحادثين بالعلية اولى من الاخر بل كون العلة علة لخصوصية ذاته وحقيقته وماهيته ولما هو هو يقتضي التقدم بالعلية والذات فان قيل لو كانا متلازمين يستحيل انفكاك احدهما عن الاخر فيلزم من ارتفاع كل واحد منهما ارتفاع الثاني فاذا لزم من ارتفاع العلة كان وجود العلة محتاجا الى وجود المعلول فكم من العدم علة فنقول ارتفاع المعلول لا يوجب ارتفاع العلة بل يعرف ارتفاع العلة كما ان وجوده لا يوجب وجود المعلول وانما عرف وجوده على معنى انه لولا وجوده على معنى انه لولا وجوده او عدمه اولا لما كان للمعلول وجود او عدم ثانيا واما الثالث وهو ان القصد لا يتعلق بالاحداث والايجاد الا حال العدم فنقول هذا خطاء لان ابتداء القصد الداعي انما هو الى ابتداء التكوين اما لو استمر القصد والداعي واستمر تعلقهما فذلك ممكن فان ادعيتم امتناعه فذلك هو المصادرة على المطلوب واما الرابعة فنقول البناء ليس علة لحفظ الشكل بل هو علة الاشتغال الاجزاء الى تلك المواضع وذلك الاشتغال يبطل بعده ذلك ان تعلق البقاء وامانقاوها على تلك الاوضاع فان فيها من اشتغالها ما يقتضي الميل الى الاسفل وما فيها من اليبوسة حافظ للاشكال الاشكال

الفصل السادس في العناية

انه ليس لمانع ان يمنع من اطلاق لفظ الفعل على ما لم يتقدمه عدم لانا نقول انه فعل واوجد وصنع بعد ان لم يكن الفعل حاصلا وموجودا او فعل بالة واختيارا وطبعا ولنا منازعة في هذا الكلام ولا الكرين فعلنا ان الفعل اعم من الفعل المسبوق بالعدم وقد بينا ان عدم التقدم على هذا التفسير لا يمنع من الحاجة فاذا اطلاق لفظ الفعل على ما وجوده محتاج الى الغير يكون جائزا

الفصل السابع في ان الوجود لا يصلح للمعلولية

قد ذكرنا شيئا مما يتعلق بذلك في باب الماهية فلنتكلم ههنا من طريق اخر فنقول ظن قوم ان وجود الاشياء هو المعلول فقط وسبب هذا الظن فزع سمعهم من كلام الاقدمين ان الماهيات غير معلولة وهذا باطل من وجوه الاول ما بينا ان الوجود غير مستقل بان الزوال والطريان بل الماهية هي الموصوفة بذلك فكيف يمكن ان يجعل الموجود وحده هو المعلول الثاني لو كان تاثير العلة في الوجود وحده والوجود وحدة حقيقة واحدة لكانت علة صالحة لكل معلول بيانه ان النار اذا سخن بعد ان لم يكن مسخنا فتلك السخونة ماهية من الماهيات حقيقتها في الوجود حقيقتها من المبادي المفارقة الفائضة اما ان تتوقف على شرط او لا تتوقف فان لم تتوقف لزم دوام وجودها لان الماهية اذا كانت قابلة والفاعل فياض ابدا وجب دوام الفيض واما ان تتوقف على شرط من

الشرائط

الشرائط فالمتوقف على تلك الشرائط وجود السخونة او ماهيتها فان كان المتوقف هو وجود السخونة فهو باطل لان ملاقاة النار شرط لوجود البرودة مساو لوجود السخونة فلتكن ملاقاة شرطا لوجود السخونة ما كان شرطا للشيء كان شرطا لامثاله ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة عند ملاقاة النار لان الماهية قابلة والفاعل فياض وما هو الشرط قد حصل فيجب حصول المعلول ويلزم من هذا حصول كل شيء حتى لا يختص شيء من الحوادث بشرط ولا بعلة وكل ذلك باطل بديهة الحس وان كان المتوقف على ذلك الشرط هو ماهية السخونة كانت تلك الماهية متوقفة على الغير وكل ما توقف على الغير لتعين سببا ولا محالة ينتهي الى واجب الوجود فظهر ان علة الممكنات ليست علة لوجودها فقط بل وللماهيات ايضا الثالث انا بينا فيما مضى انه فرق بين اعتبار وجود الاحتراق من حيث هو ذلك الوجود وبين اعتباره موصوفية ماهية الاحتراق بالوجود وبينا ان الوجود يمتنع ان يعرض له الامكان من حيث هو وجود فامتنع ان يعرض له الحاجة من تلك الجهة بل انما نسبنا ماهية الشيء الى وجوده فحينئذ يعرض له الامكان وبسببه تعرض الحاجة فلا جرم المحتاج هو الماهية في وجودها لا ان المحتاج هو نفس الوجود فقط واما ما قيل من ان الماهيات غير معلولة فقد ذكرنا فيما مضى تاويله

الفصل العاشر في ان الوجود وحده لا يصلح للعلية وكذلك الامكان وحده غير صالح للعلية

فلنبين اولا في الامكان فنقول الامكان امر عدمي والامور العدمية غير صالحة للمؤثرية فالامكان غير صالح للمؤثرية اما الصغرى فقد مضى بيانها واما الكبرى وهي ان الامور العدمية لا تصلح ان تكون سببا ولا اجزاء من السبب فلان سبب الشيء ما يفيد ثبوت الشيء فالمفيد للثبوت لا بد وان يكون له تعين وخصوصية باعتبارها تميز عما ليس بسبب والا فيكون كونه سببا اولى من جعل غيره سببا وكل ماله في ذاته خصوصية وتعين فهو ثابت فاذا كل سبب فهو ثابت وينعكس انعكاس النقيض ان ما ليس بثابت فانه لا يكون سببا وبهذا الكلام يتبين انه لا يمكن ان يكون جزء سبب لان جزء السبب سبب لسببية السبب وهو اجنبي عن سببية السبب ولنعد الى الكلام الذي قدمناه فاذا ليس بسبب ولا جزءا من السبب وهو اجنبي عن سببية السبب فلا يكون له اعتبار فيما يرجع الى كون المؤثر مؤثرا فيكون اعتباره كاعتبار سائر السلوب الغير المتناهية الى صلة له فان المؤثر يلزمه سلب كل ما عداه مثلا يلزمه انه ليس بحجر ولا سماء ولا جزء ولا مثلث ولا جميع الامور الغير المتناهية وهي وان كانت لازمة لذات المؤثر فما يرجع الى كون المؤثر مؤثرا في عدمه الاثر فكذلك الامكان البرهان الثاني ان الامكانات في الممكنات اما ان تكون متناهية في العدد فقط او هي متباينة في الماهية فان كان التباين في العدد فقط استحال ان يكون امكان شيء علة لوجود شيء اما اولا فلانه لا يكون استناده الى بعض الامكانات اولى من استناده الى

الاخر واما ثانيا فلانه كان يجب ان يكون معلولا للامكان نفسه لان امكان المعلول مساو لامكان غيره فاذا صلح
امكان غيره لان يكون علة فامكانه اولى ان يكون سببا لما فيه من مزيد الاختصاص فحينئذ يكون المعلول غنيا عن علته
فيكون واجبا لانه لا معنى للواجب الا ذلك فيكون الممكن لذاته واجبا هذا خلف واما ثالثا فلانه يلزم ان يصدر
من كل واحد من امكان الممكنات مثل ذلك المعلول فاذا جعلنا امكان وجود الفاعل علة لوجود الفلك وجب
ان يصدر من امكان كل واحد من الموجودات الحقيقية فلك ولا ينتهي الافلاك ثم فلك الى غير النهاية
واما ان كانت الامكانات مختلفة فهو باطل من وجوه الاول وهو القاطع للامكان فوجب ان يكون مفهوم الا
واحد الوجوب ان يكون نقيض الواحد واحدا والثاني وهو ان الامكان يصح تقسيمه الى امكان الامر والى
امكان العرض ثم امكان الجوهر يصح تقسيمه الى امكان الجسم وامكان غير الجسم وقد عرفت ان مورد التقسيم
لا بد وان يكون مشتركا واما ثالثا فلان المقول من الامكان مفهوم لا يتفاوت في الوجود والقدر مشترك بين الامكا
نات والاختلاف ان وقع فانما يقع في امور خارجة عن هذا المفهوم وكل ما مفهومه ورائد المفهوم فهو داخل في
الامكان بل خارج عنه اما مقارن واما مفارق فظهر ان الامكانات غير مختلفة بالماهية واما رابعا فلان الامكانات ان
كانت مختلفة بالماهية كانت مركبة من جنس وفصل وعلة متبوعة ذلك الامكان سواء كان هي ماهية العقل
الاول او ذات واجب الوجود ولزم ان يصدر عن العلة الواحدة اكثر من معلول واحد وهو عندهم باطل وبهذا
البرهان يظهر ان مجرد وجود الشيء جزء فظهر من هذا ان الذي يقال من ان امكان العقل الاول علة للفلك
الاقصى وان وجوده علة للعقل الثاني هذيان لا يليق بالعوام فضلا عن المحققين فان قيل هذا الذي ذكرتموه انما
يلزم اذا قلنا الامكان هو السبب وحده لوجود الفلك ولسنا نقول كذلك بل ماهية العقل الاول مع امكانه
سبب لجرم الفلك وهي مع الوجوب سبب لوجود شيء اخر والامكانات وان كانت متساوية
لكن المجموع الحاصل من ماهية اخرى مع ما لها من الامكان فنقول الشيء من حيث هو ممكن لا يجب ان يكون
موجودا ومن حيث هو مؤثر في الغير يجب ان يكون موجودا فاذا الشيء من حيث هو ممكن يمتنع ان يكون مؤثرا
فيمتنع ان يكون للامكان مدخل في العلية وهذا قاطع البرهان الثالث على فساد ان يكون المؤثر هو الامكان
لو كان الامكان مؤثرا فيما بعده لكان لا يخلو اما ان يكون مؤثريته بمشاركة من ذات العقل الاول ووجوده
او لا بمشاركة منها فان لم يكن بمشاركة منهما فذلك باطل لان البرهان قائم وهم ايضا اتفقوا على ان كان غنيا
في فعله عن الغير كان غنيا في ذاته عن الغير فلو كان امكان العقل الاول غنيا في مؤثريته عن ذات العقل

الاول

الاول وعن وجوده لزم ان يكون في ذاته غنيا عنه فيكون الامكان جوهرا مفارقا بذاته هذا خلف وايضا فان لم يحتج
في مؤثريته وجوده لكان المعلول موجودا سواء حصل الوجود لتلك العلة او لم يحصل وكل ما كان مستغنيا في وجوده عن
الغير فالمعلول يكون مستغنيا عن العلة هذا خلف وان كانت مؤثرية الامكان بمشاركة من الذات والوجود فلا يخلو اما
الوجود اما ان يكون بمشاركة من الذات والامكان او لا يكون فان كان غنيا عنهما في المؤثرية كان غنيا عنهما في
الثبوت فيكون وجود العقل الاول بمشاركة من الامرين ومؤثرية الوجود ايضا بمشاركة من الامرين الاخرين فاذا
في الحالين المؤثر هو المجموع اعني ذات العقل مع امكانه ووجوده وقد صدر عنه الفلك والعقل فاذا قد صدر عن الواحد
اكثر من الواحد فبطل احد مقالتهم الرابع وهو الذي انا نقول انكم جعلتم القوة الجسمانية غير مؤثرة في وجود شيء لاجل حلولها في
الجسم الذي هو مركب من المادة والصورة والمادة محل الامكان فبسبب ان القوة الجسمانية بينها وبين الامكان
هذه المناسبة البعيدة اخرجتموها عن المؤثرية فكيف جعلتم الان نفس الامكان مؤثرا في وجود الاجسام
الفلكية صورها ونفوسها وموادها وسياتي تزييد الكلام في ابطال مذهبهم في هذا الباب في الالهيات
الفصل الحادي عشر في ان القوة لا تكون علة في وجود الاشياء بل علة معدة وبرهانه انها ان كانت مؤثرة فاما ان يكون
تاثيرها بمشاركة المادة والقسمان باطلان فبطل القول بكونها مؤثرة واما انه يمتنع ان يكون بمشاركة المادة فلان
وجودها لها فاعل من حيث هو هو بالنسبة الى الشيء الواحد لا يكون بالوجوب ولا بالامكان انما انه يمتنع ان يكون فعلها لا بمشاركة
المادة لان لو كانت غنية في فاعليتها عن المادة كانت غنية في ذاتها عن المادة لان الموجودية جزء من الموجدية لان
مصدر حصول الفعل وجود الفاعل فاذا كان وجود الفاعل متعلقا بالمادة كان مصدر وجود الفعل من حيث هو مصدر
لذلك الفعل متعلقا بالمادة فثبت ان غنيا في فعله عن المادة كان غنيا في ذاته عن المادة فلو كانت الصورة الجسمانية
تفعل لا بشركة المادة لزم ان يكون غنية في ذاتها عن المادة لكن ليس كل كان غنيا في ذاته عن المادة كان غنيا في
فعله عن المادة كالنفس الناطقة **الفصل الثاني عشر في ان القوة الجسمانية** لا تفعل الا بمشاركة الوضع اعلم ان هذا كلام منهم
فلا بد من تحقيقه فنقول كل قوة تفعل امرا وفعلا فلا يخلو اما ان يكون تاثيرها مختصا بمحل معين حتى يكون كلما قرب الى ذلك
المحل كان اولى بقبول ذلك الاثر واما ان لا يكون كذلك فلا يكون تاثيرها في جسم مترتبا على تاثيرها في جسم اخر امثال الاول
القوة النارية فانها لما كانت حالة في المحل المعين كان حصول السخونة من تلك القوة اولا في ذلك المحل ثم
في سائر المحال ويكون كلما كان قربه الى ذلك المحل اكثر كان وصول السخونة اليه اقدم فالقوة متى كانت كذلك عرفنا
ان لها تعلقا بذلك الجسم المعين اما لاحتياجها الى ذلك الجسم مثل القوة النارية واما لاحتياجها في فاعليتها الى

الجسم مثل النفوس وعند ذلك نقول لتلك القوة انها تفعل بمشاركة الوضع ونعني بذلك ان الجسم ما لم يكن اقرب من محلهم
استحال ان تقبل الاثر منه فاما القوة التي لا يتوقف تاثيرها في معلولها الا على كون الفعل ممكن الحدوث في ذاته فيكون
اما فيه غير مختصه بشي من الاجسام وجب ان لا يكون لتلك القوة تعلق بشي من الاجسام لا في ذاتها ولا في فاعليتها
بل كانت غنية عن الاجسام من كل الوجوه ولا تكون القوة جسمانية بل مجردة مفارقة وعند هذا التحقيق يظهر ان القوى
الجسمانية يمتنع ان يكون لها تاثير في وجود المجردات لان القرب والبعد مع ما لا تحيز له لا يمكان محال واذا ثبت
ان القوة الجسمانية لا تاثير لها في وجود الهيولى والصور المقومة فلا يكون لها تاثير في وجود شي من الاجسام وعند
هذا بطل مثل من يقول كما ان الجسماني لا نسبة له الى المجرد بالقرب والبعد كذلك المجرد لا نسبة الى الجسماني بالقرب
والبعد فوجب ان يستوا الاجسام في وجودها الى شي من المجردات فانا نقول ان موثرية المجرد يكفي في تحققها كون
الاثر في ذاته ممكنا فمتى تحقق ذلك الامكان فاض الاثر عنه واما موثرية القوى الجسمانية لا يكفي فيها كون الاثر
ممكن فقط بل وان يكون محل الاثر اقرب من محل القوة الجسمانية وذلك على ان قيل اليس ان حدوث البدن
علة لحدوث النفس وهي من المجردات فنقول انك ستعرف ان علة حدوث النفس لا يمكن ان يكون الا جوهرا
مفارقا واما البدن فهو شرط لفيضان المعلول عن العلة وفي هذا الجواب نظر **الفصل الثالث عشر في تناهي القوة الجسمانية**
في التاثير قد عرفت في باب الكم ان النهاية واللانهاية انما يلحقان بالذات الكم ولا شي من القوى بكم بالذات
فاذا النهاية واللانهاية لا يلحقاها لذواتها بل بسبب ما تعلق اما الاول فلو كانت الاجسام غير متناهية كانت
القوى ايضا بسبب ذلك متناهية على المعنى الذي به يكون جميع الاعراض القائمة بغير متناهية واما الثاني
فهو ان يكون المقوى عليه غير متناه وقد عرفت هناك ان ذلك انما يعقل في احد امور ثلثة الشدة والعدة والمدة وذو التمييز
الفرق بين هذه الامور الثلاثة فنقول انه يمتنع وجود قوة غير متناهية بحسب الشدة لان تلك الحركة اما ان يكون
واقعة في زمان او لا في زمان فان كان امكن ان يوجد زمان اقل منه لان كل زمان ينقسم فلا يكون تلك الحركة
غير متناهية في الشدة وان كانت واقعة لا في زمان لم يكن حركة لان الحركة عبارة عن قطع المسافة وكل
مسافة منقسمة ولا شك ان قطع نصفها قبل قطع كلها وايضا فان كانت تلك الحركة نهاية في الشدة
فهي متناهية الشدة كان وراءها نهاية اخرى فلا يكون غير متناهية الشدة واما انه يمتنع وجود قوة غير متناهية
بحسب العدة والمدة فلان اما ان يكون قبول الجسم الاعظم للتحرك عنها مثل قبول الاصغر او لو اختلفا في
ذلك لكان المانع اما الجسمية وذلك ظاهر البطلان واما امر وراء الجسمية وذلك الامر اما ان يكون طبيعيا

واذا كان

واذا كان المانع عن الحركة طبيعيا لم يكن الحركة طبيعية وقد فرضناها طبيعية هذا خلف او قسريا وقد فرضنا عدم ذلك
فظاهر ان الجسم العظيم والصغير لا يمكن ان يختلفا في قبول الحركة عن القوة الطبيعية فاذا الجسمان لو اختلفا في قبول
الحركة عن القوة الطبيعية لم يكن ذلك الاختلاف بسبب المتحرك بل بسبب اختلاف حال القوة المحركة فان القوة في
الجسم الاكبر اكثر مما في الاصغر الذي هو جزءه لان ما في الاصغر فهو في الاكبر موجود وزيادة فاما القوة القسرية فانها تختلف
تحريكها للجسم الكبير والصغير لا لاختلاف المحرك بل لاختلاف حال المتحرك فان المعاوق في الكبير اعظم منه في الصغير واذا حصلنا
هذه القاعدة فنقول انه يستحيل وجود قوة جسمانية طبيعية تحرك جسمها تحريكا غير متناه لان كل قوة جسمانية فانها تنقسم
بانقسام محلها فقوة الكل اقوى من قوة البعض او الجزء فاذا قدرنا انهما حركا جسميهما من مبدا مفروض حركات غير
متناهية لزم ان يكون فعل الجزء مساويا لفعل الكل وهو محال وان حرك الاصغر حركات غير متناهية كانت الزيادة
على حركاتها على نسبة متناهية فان نسبة بعض القوة الى كلها نسبة متناهية فيكون كل القوة متناهية وهو المطلوب
واما القوة القسرية فيستحيل ان يكون فعلها غير متناه لان تحريك الكل الجسم من مبدا معين اقل من تحريكها جزء ذلك
الجسم من ذلك الجسم المبدا فيمتنع زيادة تحركه الجزء على حركة الكل من الجانب الذي فرض هو غير متناه فيه فيكون غير
المتناهي متناهيا وذلك محال والاعتراض عليه من وجوه الاول ان هذا بناء على ان كل ما يكون حالا في الجسم فانه
ينقسم بانقسامه وذلك منقوض بالوحدة والنقطة والاضافات الثاني سلمنا ذلك ولكن لم قلتم ان جزء القوة لا بد ان
يكون قويا على الفعل فان عشرة من المحركين اذا نقلوا حجرا ونقلوه مسافة ما في زمان فانه لا يلزم ان يكون الواحد
منهم يقدر على نقله عشر تلك المسافة او تلك المسافة في عشرة اضعاف الزمان بل لا يحركه اصلا ان لا يكون للقوة
نسبة موثرة في نقله وان كانت هناك نسبة الى وجوده فجزء النار الصغير لا يحرق الثالث ان الحكم على القوة على
ان ما لا وجود له يستحيل الحكم عليه بالزيادة والنقصان وعلى هذا عولوا في حل شبهة من اثبت الزمان اولا زمانيا و
ههنا للامور التي تقوى عليها تلك القوى غير موجودة حتى يحكم عليها بالزيادة والنقصان بل سبيلها سبيل الاعداد
التي لم توجد فاذا هذه الحجة مغالطية الرابع ان الارض لو بقيت دايما في حيزها ولم يعرض لها عارض لكان يوجد عن قوتها
سكون دايم والشيخ اجاب عنه في المباحثات بان قال السكون عدم وليس فعلا وليس مما لا ينقسم
الا بالزمان وذلك الزمان قد وجد عن قوة اخرى هي فاعلة الحركة فليس ببعيد عن قوة الارض وبالسكون
فعل والا لوجد فعل كان كونه غير متناه عن تلك القوة بل بسبب قوة اخرى تفعل الزمان الغير المتناهي الذي
به يكون السكون غير متناه بذاته وللمعترض ان يعترض فنقول هب ان السكون عدمي لكن حصوله في حيزه من مقولة

الاين وهو عرض من الاعراض موجود وذلك مستفاد من قوة الطبيعة التي هي من المعارضة بدوران الفلك فانها مختلفة بالزيادة والنقصان فالقوة المحركة للكرة القرقوبية على دوران اكثر مما تقوى عليه القوة المحركة لكرة زحل فيجب من ذلك تناهي القوتين المحركتين وتناهي الحركتين وان كان لا يلزم من ذلك تناهي تلك الحركات فكذلك لا يلزم اختلاف فعل كل القوة وجزئها تناهيها السادس المعارضة بالنفوس الفلكية فانها قوى جسمانية وهي تفعل افعالا غير متناهية وقول من يدفع هذا الكلام بان محرك الفلك قوة عقلية ضعيف لان القوة العقلية لو حركت فاما ان تفيد الحركة فقط او قوة بها الحركة فان افاد القوة المحركة وهي جسمانية فالقوة الفاعلية للافعال الغير المتناهية جسمانية وان كانت القوة العقلية مفيدة للحركة لم تكن القوة الجسمانية مبدا السالك الحركة فلا يكون الحركة حركة وايضا فلا يلزم ان يكون الجسم قليل التاثير الفعل المفلطح قرق من غير ان يكون فيه قوة جسمانية وذلك باطل السابع وهو ان القوة اما ان تنتهي الى زمان يصير انعدامها فيه واجبا لذاته او لا يكون كذلك فيجب انتقال الماهية من الامكان الى الامتناع وهو محال واذا كان الفاعل والقابل ابدا يمكني التاثير والشرائط ايضا ممكنة البقاء ابدا فكيف يمكن ان يقال ان القوة ممتنعة البقاء ابدا بل هي ممكنة البقاء ابدا ومتى كانت باقية كانت مؤثرة فاذا القوة التي تفعل افعالا غير متناهية في المدة غير مختلفة ممتنعة الوجود والجواب اما بيان ان الحال في المنقسم منقسم وحل الشكوك فيها فقد مضى بيانهما واما جزء القوة فيجب ان يكون قوة على الفعل لان كل واحد من تلك الاجزاء اذا لم يكن قوة على الفعل فهي عند الاجتماع اما ان تتغير حالها عما كانت وقت الانفراد وهذا الثاني يوجب ان لا يكون ذلك المجموع قوة على الفعل واما الاول فهو يقتضي ان يكون القوة هي الامر الحاصل عند الاجتماع لتلك الامور فلا يكون تلك الامور فكانا هية القوة بل يكون مادة للقوة والقوة هي الهيئة الحاصلة للمجموع وكلامنا في اجزاء مادتها واما العشرة المستقلون بحمل ثقيل فلا بد ان يكون لكل واحد منهم قوة على تحريك شيء من الثقل بل ربما لا يكون بالنسبة واحد الاعتبار وذلك مما لا نجوز واما النار القليلة فانما لا تحرق الا استيلاء الضد عليها ولولا ذلك لكانت مؤثرة واما الثالث فجوابه انه ليس بناء الكلام على وجود الامور التي تقوى القوة عليها بل على جزء القوة يستحق من ذاته ان يكون له قوة على امر وكل القوة ايضا كذلك والذي يستحقه الكل والجزء معتبرة حاصلين ولكن استحقاق كل واحد منهما حاصل في الحال فان كون القوة قوة على الفعل امر حاصل بالفعل سواء وجد المقتضي او لم يوجد ونحن اذا فرضنا القوة غير متناهية حال الاستحقاق لا حال حصول المستحق واذا كان الاستحقاق الحاصل للجزء جزءا للاستحقاق الحاصل للكل وجب ان يكون استحقاق الكل متناهيا لما

الرابع فالذي يمكن ان يقال فيه ان يمنع صحة بقاء جسم واحد بالعدد في حد ابدا واما الخامس فجوابه ما بينا من ان جزء القوة واستحقاقه يجب ان يكون جزء استحقاق كل القوة فلا بد من تناهي استحقاقهما واما المفارقات المحركة للافلاك فانها مختلفة بجواهرها فلا يجب ان يكون فعل بعضها انقص من فعل الاخر نقصانا ينقطع الى نقص عنده بل هي لاختلاف جواهرها مبادي لحركات مختلفة في الشدة والضعف وعلى الجملة فقد ذكرنا انه ليس بناء الكلام على تفاوت استحقاقهما واما في المفارقات فلا يقال ان دورات القمر من دورات زحل لما بينا ان المعدوم لا يمكن الحكم عليه بالزيادة ولا يمكن ان يقال قوة بعضها على الفعل يجب ان يكون اكثر من قوة الاجزاء وليس شيء منها جزء الغيره حتى يلزم ظهور الفرق واما المعارضة بالنفوس الفلكية فالجواب ان المؤثر في وجود تلك الحركات انما هو للجوهر المفارق ولكن بواسطة تلك النفوس والبرهان انما قام على المؤثر لا على الواسطة ولقائل ان نقول اذا جوزتم بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية عن الفعل وكونها واسطة في صدور افعال غير متناهية عن العقل المفارق فقد جوزتم كون القوة الجسمانية مبدا الافعال غير متناهية وقولكم بان القوة الجسمانية غير مؤثرة بل هي معدة فنقول ان كنتم تعنون بقولكم القوة الجسمانية تفعل افعالا غير متناهية انها لا تكون مؤثرة في افعال غير متناهية فهذا لا ينتج لانكم لما بينتم في فصل اجزاء القوة الجسمانية تستحيل ان تكون مؤثرة في الايجاد فبعد ذلك لا تحتاجون الى بيان انها لا تؤثر في افعال غير متناهية لهذا قد دخل في الاول وايضا فلان هذا يوهم انكم تجوزون كونها مؤثرة في افعال غير متناهية مع انكم لا تقولون بذلك وان عنيتم بقولكم ان القوة الجسمانية لا تفعل افعالا غير متناهية ان فاعليتها بمعنى توسطها بين العقل المفارق وبين الآثار لا يستمر مدة غير متناهية فذلك قد بطل النقض فانكم سلمتم كونها متوسطة في مدة غير متناهية واما الشك السابع فجوابه ان القوة الجسمانية انما يجب انعدامها لا لذاتها بل لما يوجد من القواسر المزعجة التي تلك القوة المبطلة لها ثم ان القوة وان كانت من حيث هي هي غير واجبة الزوال لكن الاسباب الكلية ومصادمات مسبباتها الجزئية قد تتادى الى حيث يصير الممكن واجبا فكذلك هاهنا هذا ما حضرني في هذه الشكوك في الحال وبالله التوفيق

الفصل الرابع عشر في التصورات قد تكون مبادي للحدوث والحوادث

ان من شان النفس ان تحدث من تصوراتها القوية الجازمة امور في البدن من غير فعل وانفعال جسماني فتحدث حرارة لا عن حار وبرودة لا عن بارد والذي يدل عليه الامور الاول وهو القوة المحركة التي في الانسان صالحة للضدين فتستحيل ان يصدر عنها احد الضدين لا لمرجح وذلك المرجح ليس الا تصوره لكون ذلك الفعل بافعال فالمؤثر في ذلك الترجيح

هو ذلك التصور واقتضاؤه ذلك التصور لذلك المزاج ان توقف على الجسمانية توقف وتاثير ذلك
التصور في تلك الالة الجسمانية على الة اخرى جسمانية ولزم التسلسل وذلك الالة الجسمانية محال فاذا تاثير
تصورات النفوس في الاجسام لا تتوقف على توسط الات جسمانية واذا ثبت جواز ذلك ثبت ما قلناه
الثاني انا نشاهد من كون الانسان متمكنا من العدو على جذع ملقى على قارعة الطريق ثم ان كان موضوعا
في الجسر وتحته هاوية لم يجسر ان يمشي عليه الا هوينا لانه تخيل في نفسه صورة السقوط تخيلا قويا فتجيب قوته
المحركة الى ذلك ولا تجيب ضربا من الثبات والاستقرار الثالث ان الانسان المريض اذا استحكم توهمه للصحة
فانه يصح والصحيح اذا استحكم توهمه للمرض فانه ربما يمرض العين العائنة تؤثر من غير الجسمانية ويحكى ان بعض
الملوك اصابه فالج وعلم الطبيب ان العلاج الجسماني لا ينجع فيه فرصد للخلوة حتى وجدها ثم انه اقبل على ذلك
الملك بالشتم والفحش والكلمات حتى اضطرب الملك بذلك اضطرابا شديدا فثارت حرارته الغريزية
فيه واستعلت وقويت على دفع المادة تلك الحرارة ما كان لها سبب سوى التصورات النفسانية واذا
ثبت هذا الاصل فنقول يجب ان لا نستبعد ان تبلغ النفس في الشرف والقوة الى حيث تبرئ المرضى وتمرض
الاشرار وتقلب عنصرا اخر حتى يجعل غير النار نارا وتحدث بارادة امطار وخصب تارة وتارة خسف وذلك
ستعرف ان مادة العناصر الاربعة مشتركة في قابلية جميع صورها ولا ثبت هنا ان النفس قد يصير تصورها مبادي
لحدوث الحوادث من غير الة جسمانية جاز ان يكون تصوراتها مبادي للامور العظيمة وان كان ذلك نادرا
غريبا جدا ونعم ما قال الشيخ ان للقوى العالية الفعالة وللقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرايب وليس
الخرق في التكذيب بما لم يتبرهن بالبرهان امتناعه اقل من الخرق في التصديق بما لم يتبرهن بالبرهان جوازه بل يجب
في امثال هذه المواضع التمسك بحبل التوقف الفصل الخامس عشر في ان الراي الكلي لا يكون رعاية لحصول الافعال
الجزئية برهانه ان الكلي مشترك بين جزئياته والمشترك نسبته الى كل واحد من المندرجات فيه نسبة واحدة
فلو كان الراي الكلي سببا لوقوع جزئي معين مع ان نسبته اليه كنسبته الى غيره لزم منه وقوع الممكن لا عن
سبب وهو محال فان قيل كل ما يدخل في الوجود فهو جزئي وكل جزئي فسببه ارادة جزئية فاذا الارادة الكلية يستحيل
ان يكون موثرة في شيء اصلا لكن ارادة الباري وعلمه كليان مع اتفاق الحكما على انهما المبدآن لوجود الممكنات
واجاب بعضهم عن هذا الشك بعبارة اخرى الحكما جعلوا التصورات المبادي المفارقة اسبابا لتكون الاجسام و
الاعراض عالمي الابداع والكون الفساد وتلك التصورات كلية وهذه الاسباب جزئية انما هو التصور عند المبادي

ممتنع الحصول

ممتنع الحصول واما ما هو حاصل منها فغير منحصر عندهم فبطل قولهم للتصورات اسباب وجود الممكنات وحله
ان الفيض العام قد تخصص بسبب تخصص القوابل كما ان ارادة الذهاب الى الحج سبب للخطوة المعينة لكن
بشرط ان تكون الخطوة السابقة وصلت الى ذلك الجزء وبالجملة قد عرفت ان العلل الموثرة انما تتخصص تاثيراتها بسبب
علل معدة مقربة للعلل الموثرة الى معلولاتها بعد ما لم تكن قريبة وان ذلك بسبب ان قبل كل حادث حادث
فهذا اذا امكن ان توجد الماهية في اشخاص كثيرة اما ان لم يمكن ذلك كانت الماهية لما هي هي مقتضية
للتشخص فتصير الارادة الكلية سببا لحدوث الجزئي وذلك الفصل السادس عشر في ان مع العلة هل يكون متقدما
على المعلول ام لا ذكر الشيخ في النهج السادس من الاشارات ان مع العلة المتقدمة على المعلول لان تقدم
العلة على المعلول ليس بالزمان يجب ان يكون ما معه متقدما عليه ايضا بالزمان بل ذلك المتقدم لاجل
العلية والذي مع العلة اذا لم يكن له تقدم بالعلية واذا لم يكن تقدم بالزمان ولا بالعلية فليس هناك تقدم
اصلا وفيه بحث وهو انه ليس كل تقدم اما بالعلية واما بالزمان حتى يلزم من عدمهما عدم التقدم اصلا
اصلا بل من اقسام التقدم ما يكون بالطبع وهو مثل تقدم الواجب على الاثنين فلم لا يجوز ان يكون تقدم ما
مع علة الشيء على الشيء وان لم يكن بالعلية والزمان فنقول في حله ان الفلك الحاوي مع علة الفلك المحوي
لصدورهما عن علة واحدة على مذهب الحكما فهما اذا معا في الوجود ثم ان علة المحوي متقدمة عليه ولا يمكن ان يكون للحاوي
تقدم عليه لان وجود المحوي وعدم الخلا في الحاوي معا فلو احتاج وجود المحوي الى الحاوي لاحتاج عدم الخلا اليه فيكون
عدم الخلا محتاجا الى الغير وما يحتاج الى الغير فهو ممكن لذاته هذا خلف فاذا وجود المحوي غير محتاج الى وجود الحاوي
لا احتياج المعلول الى العلة فظهر ان ما مع العلة المتقدمة لا يجب ان يكون تقدم اصلا ثم ذكر الشيخ في السماء
والعالم من الشفا في بيان تاخر الاجرام العنصرية عن الابداعيات بالمرتبة فقال ثبت ان الابداعيات
علل لتجدد احوالها معا بالذات والرتبة والمتقدم على المع متقدم فلما كانت الابداعيات متقدمة على
احوال العنصريات وجب تقدمها على العنصريات وقول هذا الكلام تصريح بان المتقدم ليس بين الكلامين
منافضة ولكن لا بد من فرق بين البابين وهو مشكل جدا الفصل السابع في ان العلة هل يجب ان تكون اقوى
من المعلول نقول المعلول اما ان يحتاج الى العلة لذاته وماهيته او لا يكون فالاول يقتضي ان تكون العلة
مخالفة للمعلول في الماهية لان المعلول لو احتاج لماهيته الى فرد من افراد نوعه لزم احتياج ذلك الفرد
الى نفسه لكونه من ذلك النوع وذلك محال واما المعلول الذي لا يحتاج الماهية الى العلة المعينة بل لتشخصه

فهو مثل كون هذه النار علة لتلك النار فان هذه النار ليست علة لذاتية لتلك النار بل علة لذلك التشخص وكذلك
الاب علة للابن لا من جهة الانسانية فانسانيته بل من جهة انه ذلك الانسان فلنتكلم في هذا القسم فنقول المعلول
لا يجوز ان يكون اقوى من العلة في تلك الطبيعة لان تلك الزيادة ممكنة فلا بد لها من سبب وليست
تلك الزيادة حاصلة للفاعل حتى يكون سببا للزيادة في المنفعل ولا يمكن ان يكون زيادة استعداد تلك
المادة سببا لتلك الزيادة لان استعداد المادة ليس سببا للوجود اللهم الا ان يقال بان المعلول ينضم الى
العلة ثم يصير ذلك المجموع موثرا في تلك الزيادة فحينئذ ذلك يكون علة الزيادة ذلك المجموع لا ما فرض علة
لكن ذلك المجموع ليس اضعف من تلك الزيادة واما انه هل يكون مساوية للمعلول فنقول اما ان يعتبر ذلك
التساوي في حقيقتهما او في وجوديهما والقسم الاول مثل ان يعتبر نار علة لنار فنقول العلة والمعلول اذا كانا من
نوع واحد فلا بد وان يكونا متباينين لانا عرفت ان كل ما لا يكون نوعه في شخص واحد فهو مادي واذا كانا ماديتين
فلا يخلوا اما ان تتساوى مادتاهما او تتساويا فان لم تتساويا بان تكون مادتاهما المختلفتان متساويتين في قبول ذلك
الاثر واما ان لا تتساويا في ذلك مثل الحال في اشراع سطح فلك القمر في مطلق الحركة واما انها في تمثل الضوء الحال
من الشمس في القمر فان الضوئين مختلفان بالقوة والضعف فمن جعل هذا القدر من اختلاف الماهية جعل
الضوئين نوعين ومن جعل ذلك اختلافا في العوارض جعلهما من نوع واحد واما اذا كانت المادتان متساويتين
فلا يخلوا اما ان مادة المنفعل خالية عما يعاوق ذلك الاثر او يكون فيها ما يعاوقه والاول هو الاستعداد
التام وهو على ثلثة اقسام فانه اما ان يكون في المادة ما يعين على ذلك الاثر ويبقى معه مثل تبرد الماء فان
فيه قوة تعين على هذا الاثر واما لا يكون فيها ما يعاوق الاثر لكنه يزول عند حدوث ذلك الاثر كالشعر اذا
شاب عن سواد واما ان لا يكون فيها لا معاوق ولا معين مثل حال الفضة في قبول المطعوم ففي هذه الاقسام
يجوز ان يشبه المنفعل بالفاعل تشبها تاما مثل الذي يحيل الماء زرا والملح ويحيل العسل مليا وكيف لا نقول ذلك
والصور الجوهرية لا تقبل الاشد والاضعف فاذا حصلت كانت حاصلة بكمالها والمادة قابلة لاثار تلك الصورة
لكونها مماثلة المادة الفاعل فليس فيها معاوق ولا منازع فيجب حصول تلك الاثار بتمامها فاما اذا كان
في المادة ما يعاوق الاثر وهو الاستعداد وان نقص وهو مثل الماء في قبوله للتسخن لان طبيعة المائية مانع
عن هذا الاثر فههنا المنفعل اضعف من الفاعل بكل حال لان مادة المنفعل معاوق عن ذلك الاثر ولا
معاوق في مادة الفاعل والشي الذي يكون مع المعاوق اضعف من الذي ليس مع المعاوق فغير النار اذا

تسخن عن

تسخن عن النار لا يكون سخونته مثل سخونة النار فان فعل النار تذيب الفلزات وتكون سخونتها اقوى من سخونة
النار لانا ندخل ايدينا في النار ونمر بها فيها بسرعة ولا نحترق في مثل ما نحترق في المسبوكات مع ان المسبوكات
انما تسخنت عن النار فجوابه ان المسبوك جرم لزج غليظ بطي الحركة غريب فلا يوجد يبقى الفصاله باليد
زمانا طويلا ولغلظه يكون حركة اليد فيه ابطأ ولانه لاجل بطء جرم غريب فيكون تاثير سطحه الملاقي لسطح اليد تاثيرا
واحدا واما النار فلانها لطيفة سهلة تكون سرعة انفصالها لطافتها تحرك اليد فيها اسرع ما يكون ولاجل ما فيها
من اجزاء الهوا والغبار لا يكون سطحها سطحا متصلا بل سطوحا صغارا مختلطة باجرام هوائية وارضية
كاسرة من صرافة حر النار فلاجل ذلك كانت السخونة المحسوسة من ملامسة الجواهر الذائبة اقوى مما
يحس من النار هذا كله اذا نظرنا الى حقيقتي العلة والمعلول اللتين لهما مشترك في الماهية واما اذا نظرنا الى
وجوديهما فيستحيل تساويهما فيه من جهة التقدم والتاخر لان العلة مفيدة للوجود والمعلول مستفيد
المفيد لا يساوي المستفيد هذا اذا كانت العلة والمعلول متباينين اما اذا كانت العلة غير مشاركة للمعلول
في الماهية ولا في المادة وانما تشاركه في الوجود فقد ذكر الشيخ ان التفاوت بين الوجودين لا يكون بال
اشد والاضعف والاقل والانقص فان الوجود من حيث هو وجود لا يقبل ذلك بل الاختلاف بين
العلة والمعلول انما يكون في امور ثلثة التقدم والتاخر والاستغنا والحاجة والوجوب والامكان اقول
لا بد من تحقيق الفرق بين هذه الامور حتى يمكن بيان الاختلاف باعتبارها بين وجود العلة ووجود المعلول
وقد ذكرنا في باب الوجود والامكان لان الوجوب عبارة عن كون الماهية مقتضية لوجود نفسها
وهذا المعنى هو العلة في عدم توقفه وتعلقه بالغير وذلك هو الاستغنا وكذلك الامكان عبارة عن
كونه في ذاته غير مستحق لا للوجود ولا للعدم وذلك العلة في توقفه على الغير وهو المعنى بالحاجة فقد
ظهر الفرق بين الوجوب والاستغنا وبين الامكان والحاجة فاما الفرق بينهما وبين التقدم والتاخر فالذي
يمكن ان يقال فيه انا قد بينا ان المعلول لا تعرف معرفة يقينية الا من جهة العلم بعلته فشعور الذهن بوجود
العلة سابق على شعوره بوجود المعلول وهذا السبق مغاير للوجوب والامكان والاستغنا والحاجة فظهر
الفرق بين هذه المفهومات فاذا عرفت ذلك فنقول اما تقدم العلة على المعلول واستغناؤها عنه فامر
واما وجوبها فلان العلة ان كانت واجبة لذاتها فقد حصل المقصود وان كانت واجبة بغيرها فهي لذاتها
ممكنة ولكن مصدر المعلول هو وجود العلة لا امكانه ووجوده على ما عرفت في باب الوجود والامكان مسبوق

بوجود ان الممكن ما لم يجب لم يوجد فاذا وجود المعلول متاخر عن وجوب العلة بثلث مراتب فثبت بهذا ان العلة سابق بالوجوب على المعلول مطلقا وبالله التوفيق **الفصل الثامن عشر في ان البسيط هل يجوز ان يكون قابلا وفاعلا معا** المشهور امتناع ذلك والحجة اثنان الاول ان القبول والفعل اثران والبسيط لا يصدر عنه الا اثر واحد وجوابه ان التاثير والمتاثر ليسا صفتين وجوديتين حتى يفتقر الى علة ولئن سلمنا ذلك فنقول قد بينا انه لا استحالة في صدور اكثر من المعلول الواحد الثاني ان نسبة القابل الى المقبول بالامكان ونسبة الفاعل الى الفعل بالوجوب فلو كان شيء واحد قابلا وفاعلا لكان نسبة ذلك الشيء الى ذلك المقبول بالامكان والوجوب معا وذلك محال والجواب انه يجوز ان يكون الفاعل واحدا والقابل واحدا ولكن يكون نسبة القبول غير نسبة التاثير وكيف لا نقول ذلك ونحن نعقل احدى النسبتين عند الجهل بالاخرى واذا كان كذلك كانت احدى النسبتين بالامكان والاخرى بالوجوب ويدل على جواز ان يكون الشيء الاحدي الذات قابلا وفاعلا ان الماهيات علل للوازمها ومتصفة بها فالفاعل والقابل واحد اما انها علل لتلك اللوازم لان ذلك الملزوم لو لم يكن اقتضاه لذلك اللازم لنفسه وماهيته يصح ثبوت ذلك الملزوم عاريا عن تلك اللوازم عند فرض زوال عللها فلا تكون اللوازم لوازم هذا خلف واما انها متصفة بها فلان تلك اللوازم حاصلة فيها لا غير فالامكان حاصل من ماهيات الممكنات فيها والزوجية حاصلة من ماهية الاربعة فيها وتساوي الزوايا من المثلث حاصل من الماهية وفيها فان قيل هذه الماهيات مركبة فالممكن ان تكون فاعليتها باعتبار بعض اجزائها وقابليتها باعتبار اخر فلا يلزم ما ذكرتموه فنقول اما اولا فلان في كل مركب بسيطا ولكل واحد من تلك البسائط شيء من اللوازم منها وحدته وهويته واما ثانيا فلان الحقيقة المركبة لها وحدة مخصوصة واللازم الذي يلزمه عند ذلك الاجتماع ليس علة لزومه احد اجزاء ذلك المجتمع والا لكان حاصلا قبل ذلك الاجتماع وليس القابل له ايضا احد اجزائه فان السطح وحده ولا يمكن ان يكون موصوفا بتساوي الزوايا القائمتين ولا الاضلاع الثلثة بل القابل هو المجموع من حيث هو ذلك المجموع والقابل ايضا هو ذلك المجموع كان الشيء باعتبار واحد قابلا وفاعلا وهو المطلوب ويدل عليه ايضا ان المفهوم من واجب الوجود لا يمنع الشركة والمفهوم من هذا الواجب يمتنع فتعين هذا الواجب زايد على كونه واجبا وثبت ان ذلك امر ثبوتي وثبت انه من اللوازم كانه ما كانت معلولات فذا علة ذلك التعين وقابلة هو حقيقة الباري سبحانه وتعالى وهي بسيطة وايضا فعلمه بالاشياء صور مطابقة للاشياء والصور للاشياء مخالفة لذاته وهي من لوازم ذاته و

معلولات ذاته وهي ايضا في ذاته فالفاعل والقابل واحد وذلك هو المطلوب وبالله التوفيق

القسم الثاني في العلة المساوية وفيه فصول الفصل الاول في اقسام المادة المادة عبارة عن الشيء الذي يحصل فيه امكان وجود الشيء مثل الخشب للسرير والحديد للسيف والسرير فانه لا يمكن ايجادهما منه ثم تنقسم المادة على وجهين الاول ان يقول المحل اذا حدثت فيه صفة فحدوث تلك الصفة فيه اما ان يكون موجبا زوال الشيء كان ثابتا قبل حدوثها او لا يكون كذلك فان لم يكن هذا الحادث صورة مقومة لانها لو كانت صورة مقومة لكان المحل قبل حدوثها محتاجا الى صورة اخرى تقومه ثم تلك الصورة اما ان تبقى مع هذه الصورة الحادثة او تنتفي فان تبقت فالمحل متقوم بتلك الصورة فلا يكون له حاجة الى هذه التي حدثت عرضا لا صورة واما ان كان حدوث هذه الصفة موجبا زوال الصورة التي كانت مقومة قبل ذلك كان حدوث هذا الحادث موجبا زوال شيء وقد فرضنا انه ليس كذلك فثبت ان كل صفة تحدث في محل ولا تكون موجبة زوال وصف عن ذلك المحل فتلك الصفة تكون من باب الاعراض لا من باب الصور وقد عرفت ان كل عرض يحدث في المحل لا على سبيل القسر ولا على سبيل الفرض فذلك لاجل ان تلك الصورة المقومة لذلك المحل مقتضية لذلك العرض فتكون الصورة كمالا اولا ويكون ذلك العرض كمالا ثانيا والصور بطباعها متجهة الى تحصيل كمالاتها من الاعراض اللهم الا عند وجود مانع او عدم شرط اما الاول فكما عند الاعراض المديدة واما الثاني فكعدم نشو البذر عند فقدان ضوء الشمس ثم اذا حصلت تلك الكمالات فمن المستحيل ان ينقلب الامر حتى يتوجه من تلك الكمالات مرة اخرى الى النقصان لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى الشيء وصرفا عنه فثبت بالبرهان ان كل صفة تحدث في المحل من غير ان يكون حدوث تلك الصفة مزيلا شيئا عن ذلك المحل بل كان ذلك المحل بالطبع قد كان متحركا اليه وانه يستحيل بعد وصوله اليه ان يتحرك مثال ذلك ان الصبي يتحرك الى الرجولية وبعد صيرورته رجلا يستحيل ان ينتقل الى الصبوة هذا حاصل ما قيل في هذا الموضع وفيه اشكال فان النفس الخالية عن جميع الاعتقادات في مسئلة من المسائل قد تعتقد بسبب الزوال شيء اخر ومع ذلك لا يكون استكمالا ويصح عنه الرجوع ايضا واما القسم الاخير وهو ان يكون حدوث الصفة في المحل موجبا زوال شيء عنه فقد يكون موجبا زوال شيء عن زوال الصورة المقومة كما ان حدوث الهوائية في المحل موجب زوال المائية عنه وقد يكون موجبا زوال الكيفية كما ان حدوث السواد يوجب زوال البياض وقد يكون موجبا زوال الكمية او الشكل وكل ذلك ظاهر وبالجملة

ثم من حكم في هذا القسم بصحة الانعكاس لان المادة اذا انقلبت من المائية الى الهوائية صح انقلابها من
الهوائية الى المائية مرة اخرى لان مائية الشي لا تنقلب ولا تتبدل فيخرج مما قلنا ان كل من القسم الاول فان
الانقلاب فيه محال وكل ما كان القسم الثاني فان الانقلاب واجب فان قيل هذا الحصر باطل فان تكون
الجمادات من العناصر ليس من القسم الاول فان ذلك القسم يمتنع انعكاسه وها هنا يجوز الانعكاس لان العناصر
كما انها تصير حيوانا ونباتا فالحيوان والنبات ايضا يصير عناصر وليس ايضا من القسم الثاني فان من شان هذا
القسم ان يكون الوصف الطاري سبب الزوال وصف كان موجودا وهذا ليس كذلك لانه ليس حدوث الصور
النباتية والحيوانية بسبب الزوال وصف نقضا وهذا فبطل هذا الحصر فنقول العنصر المفرد غير مستعد لقبول الصورة الحيوانية
بل لا يحصل ذلك الاستعداد الا عند حدوث الكيفية المزاجية مزيلة والكيفية المزاجية مزيلة للكيفيات الصرفة
القوية فتكون نسبة الكيفية المزاجية الى الكيفية الصرفة من القسم الذي يكون بالاستحالة فلا جرم يصح فيه الانعكاس
واذا حصل المزاج كان قبول الصورة الحيوانية استكمالا لذلك المزاج وهو مثل الصبي والرجل فلا جرم تحرك
اليه بالطبع ولا تحرك عنه فان الحيوان لا تحرك قط حتى يبقى مجرد مزاج فاذا حصل في تكون الحيوان مجموع القسمين
المذكورين فلا يكون خارجا عنهما القسم الثاني ان الحامل للصورة اما يكون حاملا لها بوحدانيتها او بمشاركة الغير
هو مثل الهيولي الحاملة للصورة الجسمانية والذي يكون بمشاركة اخر فيكون لا محالة لتلك الاشياء اجتماع وتركيب
فاما ان يكون ذلك التركيب مع الاستحالة او لا مع الاستحالة والذي لا بد فيه من الاستحالة فقد ينتهي الى الغاية
باستحالة واحدة وقد ينتهي الى الغايات باستحالات كثيرة واما الذي لا يعتبر فيه الاستحالة كحصول بيت القباب
من اجتماع المقعبات وحصول العشرة العددية من اجتماع الوحدات وحصول بدن الانسان من اجتماع اعضائه ثم
قد تكون تلك الاحاد محصورة كهذه الامثلة وقد لا تكون محصورة كالعسكر والجمع **الفصل الثاني في ما يقال ان
الشي كان منه** اعلم ان الشي لو حصل بكليته في شي اخر لا يقال لذلك الاخر انه كان عنه الاول مثل الانسان
فانه بتمامه موجود في الكاتب فلا جرم لا يقال انه كان عن الانسان كاتب فاما متى كان الشي متقوما بشي اخر
من جميع الوجوه فانه لا يقال للمتقوم انه كان عارضا المقوم وايضا لو لم يحصل شي منه في شي اخر فانه لا يقال
لذلك الاخر انه كان من الاول فلا يقال انه كان على السواد بياض لانه ليس شي من السواد موجودا في البياض
فاذا متى كان حصول الشي بعد حصول شي اخر من جميع الوجوه فانه لا يقال للمتاخر انه كان عن المتقوم فاما اذا
حصل بعض اجزاء الشي في شي اخر ولم يحصل كل اجزائه في ذلك الشي فهناك يقال الشي في شي اخر ولم

يحصل كل

يحصل كل اجزائه في ذلك الشي لذلك الاخر انه كان من الاول مثل ما يقال من انه كان من الماء هواء وذلك لان
الشي الذي هو الماء لم يوجد بكليته في الهواء بل وجد في الهواء الشي الذي كان جزءا من الماء وكذلك يقال كان
عن الاسود ابيض وكان عن الخشب سرير لاجل ان الخشب لا يصير سريرا الا اذا وقع فيه تغير ما وظهر من هذا ان
الشي انما يقال له كان عن شي اخر اذا اجتمع الامران احدهما التقدم من جهة والاخر المتقوم من جهة اخرى فهذا
تلخيص القول في هذا الاصطلاح **الفصل الثالث في بيان تناهي العلل المادية** قد عرفت ان مادة الشي قد
يراد به الجزء القابل للصورة كالانسان للرجل وقد يراد به الذي يصير جزءه القابل جزءا في ذلك الشي جزءا كالماء اذا
صار فيه هواء فان الجزء القابل للصورة المائية صار قابلا للصورة الهوائية فنقول ما بيان تناهي المواد بالمعنى
الاول لانه لو كان لكل قابل اخر لا الى نهاية لكان اجزاء الماهيات الواحدة غير متناهية وذلك محال واما
بيان تناهي المواد بالمعنى الثاني فلان مادة الهواء اذا امكن ان تقبل صورة المائية فمادة الماء ايضا يصح ان
تقبل الصورة الهوائية فاذا صح انقلاب كل واحد منهما الى الاخر واذا كان كذلك فليس احد النوعين بان
يكون مادة للاخر اولى من الاخر بان يكون مادة الاول بل ليس ولا لواحد منهما تقدم على الاخر في النوعية بل
يجوز ان يكون شخص من المائية تقدم شخصه على اخر من الهواء ونحن لا نمنع من ان يكون لكل مادة اخرى الى غير
النهاية بهذا المعنى اي كل شخص هواء انما تولد عن شخص اخر قبله فهذا هو القول في بيان تناهي العلل المادية
الفصل الرابع في اسامي المادة القابل من جهة انه بالقوة قابل يسمى هيولى ومن جهة انها بالفعل يسمى
موضوعا بالاشتراك اللفظي بينه وبين الذي هو جزء رسم الجوهر وبين الذي هو في مقابلة المحمول ومن حيث
كونها مشتركة بين الصور تسمى مادة طينة ومن حيث انه اخر ما ينتهي اليها التحليل يسمى اسطقسا فان معنى
هذه اللفظة الابسط من اجزاء المركب ومن انه اول ما يبتدى منه التركيب يسمى عنصرا ومن حيث انه احدى
المبادي الداخلة يسمى ركنا وقد تكون هذه الاصطلاحات في بعض الاوقات فانهم يطلقون لفظ الهيولى على
الفلك من الجزء القابل وان كان ذلك القابل ابدا قابلا بالفعل وكذلك يسمونه مادة فانه مع ان مادة كل واحد
من الافلاك مخصوصة به واحد **الفصل الخامس في حال شوق الهيولى الى الصورة** ان المتقدمين كانوا
يسمون بالانثى والصورة بالذكر ويثبتون للهيولى شوقا الى الصورة وهذا الشوق الذي اثبتوه اما ان
يكون نفسانيا او طبيعيا والاول ظاهر البطلان والثاني ايضا باطل لان الشوق لا يخلو اما ان يكون الى صورة
معينة او الى مطلق الصورة الاول باطل والا لكانت المادة متحركة بطباعها الى تلك الصورة فكان ما عدا

حاصله القسم بداخلف والثاني ايضا باطل لان المادة لا تخلو عن الصورة على ما سياتي والشوق انما يكون الى غير
الحاصل فثبت ان هذا الكلام بعيد عن التحصيل **الفصل السادس في ان مادة العناصر مشتركة** برهانه ان هذه العناصر
ينقلب بعضها الى البعض وما كان كذلك فلها مادة مشتركة اما الصغرى فسياتي تقريرها في باب الحركة واما الكبرى
فهي ظاهرة اذ لولا اشتراك المادة فيهما لامتنع انقلاب بعضها عن البعض **القسم الثالث في العلة الصورية فيه**
فصول الفصل الاول في بيان علية الصور يجب ان نعلم ان الحقيقة اذا كانت مركبة من المادة والصورة فا
فكل واحد من الجزئين يشبه انه جزء ويشبه ان يكون له نسبة الى ذلك المجموع فالصورة ليست علة صورية
للمادة لانها ليست جزء من المادة بل هي علة فاعلية لكونها مادة للمركب يعتبر فيه الجزئية واما كونها مادة للصورة
فلا يعتبر فيه الجزئية واما بيان تناهي الصور اما اولا فلان الصورة الاخيرة تكون علة للصورة السابقة فلو لم
يكن للصورة نهاية لم يكن للعلل نهاية واما ثانيا فلان الصور اجزاء الماهية ويمتنع ان يكون للماهية الواحدة
اجزاء غير متناهية **الفصل الثاني في الفرق بين الطبيعة والصورة** الفرق بينهما ان اسم الطبيعة واقع بالاشتراك
على معان ثلثة بالعموم والخصوص فالعام ذات الشي والخاص مقوم الذات والاخص المقوم الذي هو المبدأ
التحريك والتسكين فاسم الطبيعة متناول للثالث من الجهات الثلاثة باشتراك الاسم والثاني من الجنسين
كلفظ الامكان واما الصورة فهي الجزء الذي يكون به الشي بالفعل ثم ان الصورة في البسائط هي نفس
الطبيعة كالماء مثلا فان صورته المقومة لها هي نفس طبيعتها ومع ذلك فالاعتبار مختلفة لانها بالقياس الى
تقويم النوع صورة وبالقياس الى كونه مبدأ الآثار اللازمة مثل البرودة والرطوبة طبيعة واما المركبات فانها
لا توجد بالفعل بسبب الطبيعة بالمعنى الثالث بل لا تصير بالفعل الا بسبب صور اخرى اوزنة منها فلا جرم كانت
صورها مغايرة لطبايعها والقايل ان يقول اذا كان لا بد من الصور اخرى فالمقوم اما ان يكون هذا المجموع او
الواحد او كل واحد فنقول ظاهر كلام الشيخ مشعر بالاول فانه قال الاجسام المركبة لا تحصل جوهرا بانها بالقوة للحركة لها
بالذات الى جهة واحدة وان كان لا بد وان يكون هي ما هي من تلك القوى لكن تلك القوة جزء من صورها
لكن صورتها تجتمع من عدة معان متحدة كالانسانية فانها تتضمن القوى الطبيعية والنفسانية ويشبه ان لا يكون
المراد بهذا الكلام ما يشعر به ظاهره لانا سنبين انه لا يجوز ان يكون المجموع امور غير مقومة ثابتة في التقويم واما
القسم الثاني وهو ان يكون المقوم واحدا من هذه الامور فهو ايضا باطل لان هذه النفس انما هي من المتقومات
فلو لم يكن للقوة الطبيعية حظ في التقويم لكانت عرضية وهي جوهر في البسائط فاولى ان يلزم منه ان يكون الواحد

بالنوع جوهر

بالنوع جوهرا او عرضا وثانيا ان البسائط مقومة للعناصر التي هي مواد بدن الانسان فهي مقومة لمقوم بدن الانسان
مع انها عرض فيه هذا خلف فاذا تعين القسم الثالث وهو ان يكون للطبيعة وساير الصور حظ في المركبات يكون
على التقويم الآخر كما سيحققه والظاهر انه هو المراد بكلام الشيخ **الفصل الثالث في تقوم المادة بصورتين**
برهانه ان الصورتين اما ان يكون كل واحد منهما مستقلا بالتقويم فيجب ان يستغني بكل واحد منهما عن كل واحد
منهما فيكون محتاجا اليهما ومستغنيا عنهما هذا خلف واما ان يكون المستقل احدهما دون الثاني فلا يكون ذلك
الثاني صورة واما ان لا يستقل الواحد منهما بالتقويم بل المجموع شي واحد فالصورة المقومة شي واحد وعلى
ذلك يستحيل ايضا لان كل واحد من الاجزاء سابق على المجموع وكل واحد منهما وحده عارض للمادة غير
مقوم لها فيكون المادة الواحدة على كل حال من تلك الاجزاء التي هي سابقة على المجموع فلو تقومت
المادة بذلك المجموع لزم تقوم كل واحد منهما بالآخر وذلك محال فان قيل لكل جسم بسيط اعراض كثيرة
تخصه لان له اين معين وشكل معين ومقدار وكيفية معينة من الكيفيات الملموسة فلو كانت الصورة
المقومة واحدا لزم صدور الكثير من الواحد عن الصورة الواحدة ولان الشيخ ذكر في اول طبيعيات
النجاة ان في مادة الجسم الطبيعي صورة تناسب اينه وتناسب كيفيته وذلك يناقض ما قلتموه فنقول
انه اجاب في الشفاء عن الاول فقال ان الجسم البسيط يصدر من جهة صورته قوة فعلية ومن جهة
مادته امر انفعالي كالماء فانه يصدر عنه من جهة مادته قبول الشكل ومن جهة صورته البرد المحسوس
وبواسطة البرودة قوة مميلة فان الثقل الذي هو الميل الى الواسط تابع للبرد والخفة التي هي الميل الى
فوق تابعة للحرارة وكذلك الانسان فانه يعرض له بسبب الصورة مثل الضحك والبكاء والخجل
والذكاء ويعرض له بسبب المادة مثل سواد الزنجي اذ لولا المزاج الحاصل بسبب انفعال اجزائه بعضها
عن بعض والا لم يحصل اللون المعين وكذلك ابدان القروح الشامات ومن الصفات ما يعرض
له بسبب الامرين مثل النوم واليقظة فانه لولا ضعف تطرق المادة وكونها ذات قوة مدركة والا
لما كانت ومع ذلك فالنوم اولى بان يكون المادة واليقظة بسبب الصورة والقايل ان يقول
الحكم سيتم في الفصول الماضية ان المادة يستحيل ان يكون لها اثر اصلا فان ماهيتها انها شي قابل
لا يكون فاعلا فكيف تقولون الآن ان الجسم البسيط الذي يصدر من جهة صورته قوة فعلية ومن
جهة مادته امر انفعالي وهو قبول الشكل فهذا ما ذكره في هذا الموضع من احكام المادة والصورة واما

سائر المباحث فنذكرها في باب اثبات المادة للجسم **القسم الرابع في العلة الغائية** وفيه فصول **الفصل الاول** في تفسير الغايات الذاتية والغايات الاتفاقية اعلم ان كل مسبب فله سبب فاما ان يكون حصول ذلك المسبب عن ذلك السبب دائما او اكثريا او على سبيل التساوي او اقليا فان كان دائما او اكثريا فلا يقال لذلك انه بالاتفاق اما في الدائم فهو ظاهر واما في الاكثري وهو السبب الذي يتوقف استلزامه مسببه على حصول قيد فعند تخلف ذلك القيد يتخلف حصول المعلول وعند حضوره يحصل المعلول فانه ان لم يتوقف تسبيبه على حضور قيد كانت العلة الكاملة حاصلة مع عدم المعلول وذلك ثابت البطلان فاذا الفرق بين الدائم والاكثري ان الدائم لا يتخلف عنه قيد من القيود المعتبرة في عليته والاكثري قد يتخلف عنه ذلك ويكون الاكثري مع حصول تلك القيود دائما ايضا وهذا الحكم لا يتخلف بالعلل الطبيعية والارادية فان الارادة ما لم تجزم استحال استقلالها بالمؤثرية واذا صارت جازمة امتنع تخلف الفعل عنها واذا كان الاكثري من جنس الدائم والدائم لا يقال له انه بالاتفاق فالاكثري ايضا كذلك فان قيل اذا دخلت البيت فلم تجده كذا فانا نقول ان وجدته في البيت لم يمنعنا من هذا القول كون زيد في اكثر الامر في البيوت فنقول انما نقول ذلك لا بحسب الامر في نفسه بل بحسب اعتقادنا فيه فانه اذا غلب على ظننا كونه في البيت فلا نقول انه اتفق ذلك بل ان لم نجده نقول اتفق ذلك واما اذا تساوى الكون واللاكون ظنا فعند ذلك نقول انه اتفق ان كان في البيت واما المتساوي فقد منع بعضهم من لفظ الاتفاق عليه محتجا بان الاكل وتركه والمشي وتركه من الامور المتساوية لصدورهما عن مباديها واللاصدور ثم اذا مشى ماش واكل آكل لا نقول ان ذلك بالاتفاق فنقول انه قد ثبت ان الشيء لا يقع اذا اشترط فيه الامور التي باعتبارها صار موجودا فانه يكون واجبا ثم ان شرط ان المادة في تكون كف الجنين فضلت عن المصروف منها الى الاصابع الخمس والقوة الفاعلة صادفت استعدادا تاما والفاعل اذا صادف المادة لم يعطلها فعند هذه الشروط يجب تكون الاصبع الزائدة ويكون ذلك من باب الدائم وان كان ذلك بالنسبة الى الطبيعة الكلية نادرا اقليا واذا جاز ان يصير الاقلي واجبا باعتبار مع غاية تباعدهما فلان يجوز صيرورة المتساوي اكثريا بالاعتبار كان اولى وعلى هذا القول الاكل والمشي اذا نسبا الى الارادة الجازمة خرجا عن حد الامكان المتساوي الى الاكثري فلا جرم يصح بهذا الاعتبار انهما اتفقا فاما اذا لم يضافا الى الارادة الجازمة بل الى وقت يتساوى فيه وجودهما وعدمهما فيصح ان يقال دخلت فاتفق ان كان ياكل كذلك

بالقياس

بالقياس الى الدخول لا الى ارادة واذا عرفت ذلك فاعلم ان السبب الذي من شانه ان يتادى الى المسبب لا دائما ولا اكثريا هو السبب الاتفاقي فخروج العارف بحصول الغريم في جهة مخرجه يؤدي في اكثر الامر الى مصادفته واما خروج غير العارف فربما ادى وربما لم يؤد فهو بالقياس الى العارف غير اتفاقي وبالقياس الى غير العارف اتفاقي فاما الشيء الذي ليس من شانه ان يتادى الى شيء اخر البتة فانه لا يسمى سببا اتفاقيا لذلك الشيء مثل كسوف الشمس عند قعود فلان غير متاد الى ذلك الكسوف فلا جرم لا يقال اتفق ان صار قعوده وقد يكون سببا لكون مع الكسوف لا جرم صح ان يقال قعدت فاتفق ان كان قعودي مع الكسوف ونقول ايضا السبب الاتفاقي يجوز ان يتادى الى غاية ذاتية ويجوز ان لا يتادى مثل ان الرجل اذا خرج متوجها الى متجره فلقي غريمه فربما انقطع بذلك عن الغاية الذاتية وربما لم ينقطع بل توجه نحوها ووصل اليها الى غايته الطبيعية فيكون بالقياس اليه سببا ذاتيا وبالقياس الى الغاية العرضية سببا اتفاقيا فاما اذا لم يصل اليه كان بالقياس الى الغاية العرضية سببا اتفاقيا وبالقياس الى الغاية الذاتية باطلا **الفصل الثاني في الاسباب الاتفاقية اثبات** ان اثبات السبب الاتفاقي ما يكون مؤديا الى المسبب لا دائما ولا الاكثر وقع بين الاقدمين خلاف عظيم في وجود الاتفاق وعدمه وظاهر ان ذلك الاختلاف ليس في اطلاق لفظ الاتفاق فان الاختلاف في التسامي غير لائق بالمباحث الحكمية بل الاختلاف انما وقع في ان السبب هل يجوز ان يكون مؤديا الى المسبب متساويا او اقليا ام لا فبعضهم جوزه ولمن منعه وبعضهم جوزه ولمن تمسك به ما قوله ان السبب اما ان يكون من شانه ان يتادى الى مسبب او لا يكون فان كان وجب ان يكون مستقلا بالتاثير فيكون حصول المعلول منه دائما لانا بينا ان المعلول يمتنع تخلفه عن العلة التامة في العقلية وان لم يكن مستقلا بالتاثير فلابد معه من امر اخر فيكون المؤثر في ذلك الفعل ذلك المجموع وهو وحده يستحيل ان يتادى اليه فهو وحده لا يكون سببا اتفاقيا لان من شان الاتفاقي ان يكون ممكن التادي اليه والحاصل انه ان كان مستقلا كان واجب التادي اليه فلا يكون ذلك التادي اتفاقيا وان لم يكن مستقلا فهو ممتنع التادي اليه فلا يكون ذلك التادي اتفاقيا والحجة المحكية عنهم في الشفا انه اذا وجدنا للحوادث اسبابا معلومة امتنع ان نتركها ونطلب لها عللا مجهولة من البخت والاتفاق فان الحافر بئرا اذا عثر على كنز جزم اهل العادة بان البخت السعيد لحقه وان ازلق رجل حتى انكسر جزموا بان البخت الشقي لحقه وليس الامر كذلك فان كل من يحفر الى المدفن يجده و

علا نا خرج الى السوق لنقعد في دكانه راى عينا لم نظفر بحقه ليس الامر كذلك بل كل من توجه الى مكان فيه غريمه
لاخذ بعرض فانه رآه وليس لقائل ان يقول لما كانت الغاية في خروجه غير هذه الغاية وجب ان لا يكون خروجه
الى السوق سببا حقيقيا للظفر بالغريم لانا نقول يجوز ان يكون الفعل احد غايات شتى بل اكثر الافعال
كذلك لكنه يوجد ان يجعل المستعمل لذلك الفعل احد تلك الغايات غاية فيبطل في النفس الامر
لانه صالح لان يجعل غاية الجنس لو كان هذا الانسان شاعرا لمقام الغريم هناك كان وصوله اليه غاية
ونقول للشيخ الاتفاق يجيبوا عن الاول فنقول الاسباب منها بسيط ومنها مركبة فالبسيط معلولاتها
معا دايما والاحيان لابد معها من قيد زايد فتكون العلة ذلك المجموع فتكون العلة مركبة لا بسيطا فاما
المركب فان اجتماع اجزايها دايما كان حصول المعلول ايضا اكثريا وكذلك القول في المتساوي
والاقلي فاختلاف احوال المعلولات في الدوام والاكثرية والتساوي والاقلية لاختلاف احوال
اجزاء العلة في ذلك فنقول ايضا وان كان كل ما لابد منه في تحقق العلة فهو جزء من العلة في الظاهر لكن
فاذا عرفت ذلك
ربما يكون الجزء المحصل الوجودي سببا واحدا فحينئذ يضاف الاثر اليه واما ساير الامور المعتبرة فهي عايدة
الى زوال المانع وتحقق الشرط وحصول القابل ثم ان كان تصور ساير القيود ومع حصول تلك الذات
دايما قيل ان صدور المعلول عن العلة دايم وان كان ذلك الانضمام اكثريا جعل ذلك الصدور
اكثريا وكذلك القول في المتساوي والاقلي فان قيل ذلك الاجتماع ان كان واجبا كان المعلول
دايم الوجود وان كان ممكنا فلابد من استناده الى الواجب فيدوم الدوام الواجب فيدوم المعلول
لدوامه فنقول ان مصادمات الاسباب متعلقة بالحركة الدورية واتصالات الكواكب فيجوز ان يختلف
حال الاجتماع والافتراق بسبب اختلافها في ساير الحوادث واما الحجة التي ذكروها فجوابها ان الغاية قد
يراد بها ما ينتهي اليها الشيء كيف كان وقد يراد بها ما يكون مقصودا في الاسباب الاتفاقية غايات
بالمعنى الثاني وقوله الغاية لا تصير غاية بالوضع فهو غير مسلم الا ترى ان الوضع والحجر يحصل بعضها اكثريا
الاول وليست غاية بالمعنى
وبعضها اقليا فان الشاعر بمقام الغريم الخارج اليه يجده في الاكثر وغير الشاعر لا يظفر به في الاكثر فاذا كان
الحجر المختلف يختلف به حكم الاكثرية والاقلية فكذلك يجوز ان يختلف به الحكم في كونه اتفاقيا او
غير اتفاقي **الفصل الثالث في الفرق بين البخت والاتفاق** قد تقرر الاصطلاح على تخصيص اسم البخت
بالسبب الاتفاقي الذي مبداه ارادة نطقية وان كان السبب طبيعيا كالعود الذي يشق فيجعل

نصفه في

نصفه في المسجد ونصفه في الكنيف فذلك لا يسمى بختا كان من اتفاقه فيه واما ان كان حدوثه من
مصادمات اسباب طبيعية وارادية فحينئذ انما يسمى بختا بالقياس الى السبب الارادي فاما بالنسبة الى
السبب الطبيعي فلا. الفرق بين البخت وبداوة التدبير ان رداءة البخت هو ان يكون السبب في اكثر
الامر غير مود الى غاية مذمومة ولكن في حق صاحبه يودي الى ذلك واما رداءة التدبير فهو ان يكون السبب
في الاكثر لا يودي الى ذلك فالميمون هو الذي تكرر حصول الخير بالاتفاق عنده ونكرره المشؤوم بالعكس
منه **الفصل الرابع في اثبات العلل الغائية للحركات الطبيعية** زعم انباذقليس ان تكون الاجرام الاسطقسية بالاتفاق
فما اتفق ان كان هيئة اجتماعه على وجه يصلح للبقاء والنسل بقي وما اتفق ان لم يكن كذلك لم يبق ولنا في
ذلك حجج اولها ان الطبيعة كيف تفعل لاجل غرض مع انها ليس لها روية وثانيها انا توافقنا على ان التشنجات
والزوايد والموت ليست مقصودة للطبيعة مع ما فيها من النظام الذي لا يتغير فان نظام الذبول ليس
من نظام النشو والنمو بل هما وان كانا متعاكسين فلهما وان كان نظام لا يتغير ولذلك لابد ولكن
لا كان نظام سبب النقصان ضرورة المادة فلا جرم حكمنا انها غير مقصودة للطبيعة فكذلك نظام
النشو والنمو بسبب ضرورة المادة فوجب ان لا يكون مقصودا للطبيعة وثالثها كالمطر الذي نعلم يقينا انه
كاين لضرورة المادة فوجب ان الشمس اذا بخرت فلحصل البخار الى الجو البارد فلما برد صار ثقيلا فنزل
فاتفق ان نفع في مصالح فيظن ان الامطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل لضرورة المادة
ورابعها ان كانت الطبيعة تفعل لغرض فذلك الغرض ان كان لغرض اخر لزم التسلسل وان كان لا لغرض اخر
فقد جعل شيا لا لغرض اخر فيجوز ذلك في كل الافعال وخامسها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة مثل
الحرارة فانها تحل الشمع وتعقد الملح وتسود وجه القصار وتبيض وجه الثوب فهذه ادلة منكري الغايات
ولكنا انا لا ننكر ان يكون الاتفاق يدخل في تكون الامور الطبيعية بالقياس الى افرادها فانه ليس حصول
هذه المادة عند هذا الحراث ولا حصول هذه الحبة من الزرع في هذه البقعة من الارض ولا حصول هذه النطفة
في هذه الرحم امرا دايما ولا اكثريا بل لسانح انما هو ما يجري مجرى الاتفاقيات ولكنا ندعي ان القوى الفعالة
الطبيعية غايات معينة والمراد بالغاية على ما ذكرناه المعلولات التي تكون لذي القوى اما دايما
او اكثريا والبرهان عليه ان نفرض الكلام في تكون السنبلة عن البر لاستعداد المادة عن الارض و
نقول البقعة الواحدة من الارض اذا سقط فيها حبة بر او حبة شعير انبتت سنبلة شعير ولابد من نفوذ اجزاء الارض والماء

في تلك الجثة ليصير حداً لها فيكون منها السنبلة فظاهر ان تلك الحركة انما يكون بحركة الارض والماء
عن مواضعها الطبيعية فلا يكون تلك الحركات منها فاذن حركاتها لحدوث مسكنة في الحبات ثم لا يخلو اما ان
يكون في تلك البقعة اجزاء تصلح لتكون البر واخرى تصلح لتكون الشعير او يكون الصالح لهما من شيء واحد
فان كان الصالح لهما نوعاً واحداً لم يكن ضرورة ذلك الجزء براً والاخر شعيراً لغروره المادة بل لاجل ان
القوة الفاعلية تحركهما الى تلك الصورة دائماً او في الاكثر وهذا هو مرادنا بالغاية وان كانت
الاجزاء مختلفة في الغاية فذلك الاختلاف ليس لماهية الاجزاء الارضية بل لان القوة الموجودة في
البرة اثارت ذلك الجزء من الارض تلك الخاصية فان كانت افادة تلك الخاصية اخرى سابقة
عليها لزم التسلسل وان كانت لا لخاصية اخرى كانت القوة المستكنة في البرة لذاتها متوجهة
الى الفعل ويكون صدور ذلك الفعل عنها دائماً او اكثرياً وبالجملة فاذا لم يكن القوى الطبيعية متوجهة
نحو غايات معينة فلم لا ينبت الزيتون براً والبر بطيخاً ثم اذا ثبت ان للافعال الطبيعية غايات
فنقول انها ما لم تكن ممنوعة بعوائق ومعارضات فهي خيرات وعلية ودليل الاول انها اذا تادت
الى غايات ضارة كان ذلك لا دائماً ولا اكثرياً بل النفس يطلب لها سبباً عارضاً فيقال ماذا اصاب
هذا الحيوان حتى مرض وذبل وماذا اصاب هذه المرأة حتى اسقطت واذا كان كذلك فالطبيعة
متوجهة الى الخير والثاني انا اذا احسسنا بعارض او قصور من الطبيعة عاونا الطبيعة بالصناعة كما يفعل
الطبيب معتقداً به ادراك العارض او اشارت القوة توجهت الطبيعة الى الصحة والخير وهذا يدل
على المقصود والجواب عما تمسكوا به اولاً انه ليس اذا عدمت الطبيعة الروية وجب ان نحكم بان الفعل
الصادر عنه غير متوجه الى غايات فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل تميز فعلاً عن فعل وتعينه للوقوع
ثم يكون لكل واحد من تلك الافعال غاية مخصوصة ويكون تادي ذلك الفعل الى ذاته لا بسبب
آخر حتى لو قدرنا اختلاف عدم البواعث والدواعي لكان يصدر من النفس فعل واحد من
غير روية ومما نقرر انه لا شك في ان الصناعات بعبثيات ثم انها اذا صارت ملكة لم يحتج في
استعمالها الى الروية بل يغير بالذهن وذلك مثل الكاتب الماهر اذ تفكر في حرف حرف يتبلد في صناعته
وكذلك حال اعتصام المزلق رجله بما يعصمه ومبادرة اليد الى العضو المستحك من غير فكر ولا
روية واوضح منه ان القوة النفسانية اذا حركت عضواً ظاهراً فانما تحركه بواسطة الوتر والعصب لا شعور لها

بذلك والجواب

بذلك والجواب عما تمسكوا به ان الفساد في هذه الكائنات تارة بعدم كمالاتها وتارة بحصول ارادات
خارجة عن المجرى الطبيعي فاما الاعدام فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان يكون واصلة
اليها والموت والذبول كل ذلك القصور الطبيعة عن البلوغ الى الغاية المقصودة واما نظام
الذبول فله سببان احدهما بالذات وهو الحرارة والاخر بالعرض وهو الطبيعة ولكل واحد منهما غاية فالحرارة
غايتها تحليل الرطوبة فتسوق المادة اليه على النظام فالطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما امكن
امداداً بعد امداد ولكن كل مدد تال فانه يقع اقل من المدد الاول لما يستغرق في علم النفس فيكون
ذلك الامداد سبباً بالعرض نظام الذبول فهو اذن من حيث هو ونظام فهو فعل الطبيعة
ان لم يكن فعل طبيعة البدن ونحن لم نقل ان كل حال للصور الطبيعية يجب ان يكون غاية للطبيعة
التي فيها بل قلنا ان كل طبيعة فانها تفعل فعلها لغاية لها فاما فعل غيرها فقد لا يكون لغاية لها او لغيرها
فالموت وان لم يكن غاية نافعة بالقياس الى نظام الكل واجب على ما تعرف في علم النفس واما
واما الزيادات فهي كائنة لغاية ما فان المادة اذا فضلت حركت الطبيعة فضلها الى الصورة
التي تستحقها بالاستعداد الذي فيها ولا تعطلها فيكون فعل الطبيعة فيها الغاية وما نقل في المطر غير متوجه
بل السبب فيه قرب الشمس وبعدها وهو سبب الى النظام لغايات اكثرية في الطبيعة على ما عرفته
والجواب عما تمسكوا به ثالثاً انه لا يلزم ان يكون لكل غاية غاية بل الغاية الحقيقية تكون مقصودة
الذات وسائر الاشياء تقصد لذاته فلا يقال لم قصد ولهذا لا يقال لم طلب الخير والصحة ولم تنفر
من الالم والجواب عما تمسكوا به رابعاً ان القوة المحرقة لها غاية واحدة وهي احالة المحترق الى مشاكلة
جوهرها واما العقد تارة والحل اخرى فذلك لان الوصول الى تلك الغاية في بعض الجواهر بواسطة
الحل وفي الاخر بواسطة العقد فتلك من اللوازم الخارجية واما الغاية الذاتية فهي واحدة واذ قد
تكلمنا في غايات الافعال الطبيعية فلنتكلم في غايات الافعال الاختيارية **الفصل الخامس في بيان
ان العبث والجزاف غاية** يجب ان تعلم ان للحركات الاختيارية مبادي بعضها ضرورية باعيانها
وبعضها غير ضرورية باعيانها فالتي تكون ضرورية باعيانها قريبة ومنها بعيدة فالقريبة هي القوة المحركة
التي في عضلة العضو والبعيدة هي القوة الشوقية فهذان المبدآن لا بد من حصولهما ثم ان غاية
القوة المحركة هي التي انتهت الحركة اليها وليس لها غاية غير ذلك واما القوة الشوقية فقد يكون

غايتها غاية القوة المحركة مثل ما اذا انضجر الانسان من المقام في موضع فتذكر آخر واشتاق الى المقام فيه
فكان غاية القوة المحركة وقد يكون غايتها مغايرة لغاية القوة المحركة كما اذا تخيل الانسان صورة لقاء صديق
فيشتاق فيتحرك الى ذلك المكان وغاية القوة الشوقية مصادفة ذلك الصديق واما المبدأ الذي
لا يجب حصوله بعينه للحركات الاختيارية فهو الفكر والتخيل فانه وان كان لا بد من احدهما الا انه ليس
ولا احدهما واجب الحصول بعينه واذا عرفت ذلك فنقول اما القوة المحركة فان غايتها لا محالة موجودة
لان لتلك الحركة غاية ثم ان لم توجد معه غاية القوة الشوقية سمي ذلك الفعل باطلا بالقياس الى القوة
المحركة مثل من جعل الى المكان الذي قدر فيه مصادفة الصديق ولم يصادفه فاما اذا حصل الغايتان
ولكن يكون المبدأ البعيد هو التخيل لا الفكر فلا يخلو اما ان يكون المبدأ هو التخيل وحده او مع طبيعة مثل ذلك
النفس او مع مزاج كحركة المريض او مع خلق وملكة نفسانية داعية الى ذلك فان كان المبدأ هو التخيل
وحده سمي ذلك الفعل جزافا ولم يسم عبثا وان كان المبدأ هو التخيل مع طبيعة مثل التنفس سمي ذلك
قصدا ضروريا او طبيعيا وان كان المبدأ هو التخيل مع ملكة وخلق سمي ذلك الفعل عادة واذا عرفت
ذلك ظهر ان العبث فعل له غاية وهي خير حقيقي او مظنون اما ان له غاية فلان اللعب باللحية مبدأه آخر
هو القوة التي في عضلة والذي قبله شوق تخيلي بلا فكر وليس مبدأه فكر وقد حصلت الغاية التي
للقوة الشوقية ولم تحصل الغاية التي للقوة الفكرية لانها غير موجودة فتبين ان المبادي الموجودة غاياتها
حاصلة وما لم يحصل من الغايات فانها لم تحصل لان القوى التي تلك الغايات لها غير موجودة واما
بيان ان تلك الغاية خير حقيقي او مظنون فلان كل فعل نفساني فلشوق مع تخييل لكن ربما لا يكون
ذلك التخيل ثابتا بل ما يكون سريع البطلان فلا يحصل الشعور به فان التخيل غير الشعور به ولو كان كل تخيل يلزمه
شعور به لذهب الامر الى غير النهاية ثم ذلك الشوق التخيلي له علة لا محالة اما عادة واما ملال عن
هيئة واما حرص على احداث الفعل وذلك لذيذ بحسب القوة المتخيلة واللذيذ للشيء خير بالقياس الى
ذلك الشيء وان لم يكن خيرا حقيقيا بالقياس الى الفعل الانساني فهذه الاشياء غير خالية عن خيرات مظنونة
وزائدة على التخصيص للحركات الجزئية بحيث لا ينضبط **الفصل السادس في ان لوجود العالم غاية حقيقية**
زعم ذيمقراطيس انما يكون بالاتفاق وذلك لان مبادي العالم اجرام صغار لا تتجزى لصلابتها و
لعدمها الخلا وهي غير متناهية وهي مبثوثة في خلاء غير متناه وهي متشاكلة للطبائع مختلفة الاشكال وهي

دايمة الحركة

دايمة الحركة فاتفق ان تصادمت منها جملة واجتمعت على هيئة مخصوصة فتكون هذا العالم ولكنه زعم
ان تكون الحيوان والنبات ليس بالاتفاق والذي يدل على فساد قوله امور الاول انه ظهر ان الاتفاق
غاية عرضية لامر طبيعي او ارادي او قسري ولا يستند القسري الى قسر آخر الى غير نهاية كما ثبت بل لا بد وان
ينتهي الى الارادة والطبيعة فاذن الارادة والطبيعة فاذا الارادة والطبيعة اقدم من الاتفاق في ذات السبب
الاول للعالم ارادة وطبيعة الثاني ان تلك الاجزاء ان كانت متشاكلة كانت حركاتها الى جهة
واحدة فلا يقع بينها مصادمة وممانعة في الحركة وان وقع بينها تصادم لم يكن الوقوف لاجل
سبب ذلك باقيا على الاكثر لكن الارصاد دالة على بقاء الاجرام السماوية بحالها وان كانت
مختلفة الطبائع والقوى كان الفلك مركبا لا بسيطا وذلك باطل الثالث انه جعل الامر الدائم
الذي لا يقع فيه خروج عن النظام الواحد اتفاقيا وجعل الامور المتغيرة عن مناهجها وطرائقها مثل احوال
النبات والحيوانات لغاية معينة وذلك بالعكس اولى **الفصل السابع في الغايات الضرورية والوهمية**
قد عرفت ان الغاية اما اتفاقية او ضرورية فاعلم الآن ان الغايات الضرورية اما ذاتية واما عرضية فالتي
الذاتية هي التي دخلت لذاتها والتي لا تكون احد امور ثلاثة احدها الامر الذي يكون وجوده متقدما على
وجود الغاية مثل صلابة الحديد ليتم القطع وهذا يسمى نافعا اما في الحقيقة او بحسب الظن الثاني مثل
صلابة الحديد الذي يكون لازما للزوم الغاية فيكون في الوجود مع الغاية مثل انه لا بد من جسم اذ
كان حتى يتم القطع به وانما لم يكن منه بد لكونه بل لانه كان لازما للحديد الثالث الذي يكون حصوله
مترتبا على حصول الغاية اما على طريق اللزوم وذلك مثل الاكل الذي غايته التغوط واما لا على طريق
اللزوم مثل الجمال للرياضة فان الصحيح قد يحصل له الجمال مع ان الجمال ليس هو المقصود بالرياضة
في امر التزويج التوليد وذلك يتبعه حب الولد **الفصل الثامن في تناهي العلل الغائية** برهانه ان العلل
التمامية هي التي تكون مطلوبة لذاتها فلو قدرنا عللا تمامية لا نهاية لها فاما ان يكون فيها شيء مطلوب
لذاته واما ان لا يكون كذلك فان كان فيها ما يكون مطلوبا لذاته فقد انقطع التسلسل وان لم يكن
فيها شيء مطلوب لذاته فليس هناك علة تمامية فثبت انه يلزم من تجويز التسلسل في العلل التمامية
رفع العلل التمامية وابطالها فان قيل الحركات الفلكية غير متناهية فاما ان يقال انه لا غاية لها او
يقال ان غاياتها غير متناهية وكلا الوجهين على نقيض ما قلتموه وكذلك القول في الحوادث الكائنة

الفاسدة وكذلك القول فى نتايج تترادف عن القياسات ولا تتناهى فنقول ليست الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم الا بقاء الاسباب الجنسية مثل ان يوجد جسم او حيوان ولا ان يوجد شخص معين من النوع بل الغاية الذاتية ان يوجد الاسباب النوعية وجودا فان امكن ان يبقى الشخص الواحد كما فى الكليات والفاسدات فحينئذ يحتاج الى الاشخاص المتعاقبة لا من حيث ان تلك الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث ان المطلوب بالذات لا يمكن حصوله الا مع ذلك فيكون اللانهاية فى الاشخاص غاية عرضية لا ذاتية ونحن انما ادعينا التناهى فى الغايات الذاتية فهذا هو بيان غاية الطبيعة المدبرة للعالم واما غاية الطبيعة المختصة بالشخص المعين فهى بقاء ذلك الشخص وليس لها غاية سوى ذلك واما الحركة الفلكية الابدية فالمقصود منها كما عرفت خروج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل وذلك لما لم يمكن الا متعاقبة الاوضاع الجزئية لا جرم صارت الاوضاع المتعاقبة غايات عرضية واما المقدمات والنتايج فيجب ان نعلم ان المراد بقولنا العلة الغائية متناهية انه لا يجوز ان يكون الفاعل الواحد بالفعل الواحد غاية بعد غاية الى غير النهاية فاما ان يكون للافعال الكثيرة غايات فذلك جائز وههنا لكل قياس غاية معينة وليس للنفس فى ذلك القياس غاية سوى تلك الغاية فهذا الاشكال يناقض ما ذكرناه **الفصل التاسع فى بيان علية العلة الغائية** العلة الغائية لها ماهية ولها وجود فهى لماهيتها تكون علة لما لم يحصل متصورا هكذا قال الشيخ الرئيس وهو يقتضى ان لا يكون للافعال الطبيعية غايات لا وليس لها تصوره لا ادراك وذلك يناقض مذهبه فى اثبات الغايات للافعال الطبيعية واما وجود الغايات للافعال فالغايات اما ان تكون امورا حادثة ينتهى اليها الحركات واما ان تكون كذلك فان كانت امورا حادثة فهى فى وجودها معلولة لجميع العلل فحينئذ تكون ماهيتها علة العلة ووجودها ويكون وجودها معلولا لمعلول ماهيتها واما اذا لم يكن سائر العلل لوجودها فاذا العلة الغائية وربما علة لماهيتها العلية سائر العلل واما كونها معلولة لوجودها فذلك ليس بواجب بل ان كانت الغاية حادثة كانت معلولة فى وجودها بسائر العلل والا فاذا علتها لسائر لذاتها وانما معلولا لسائر العلل فليست لذاتها بل لحدوثها اذا قيل **الفصل العاشر فى الفرق بين الغاية والجنس** اعلم ان الفاعل اذا حصل فى مادة صورة فاما ان يكون مقصوده الاصلى هو تحصيل تلك الصورة

فى تلك

فى تلك المادة او مقصوده حصول صفة له فى نفسه بواسطة ذلك التحصيل مثال الاول ان القوة المصورة للانسان غايتها تحصيل تلك المادة مثال الثانى البانى لاجل الاستكنان فانه ليس غاية الذاتية تحصيل للبانى اما القسم الاول فتلك الصورة التى و لها نسبة الى امور اربعة احدها نسبتها الى الفاعل من حيث ان تصورها صار محركا للفاعل وعلة فتلك الصوره لان صارت فى علية حامل بالفعل فتلك من هذا الاعتبار تسمى نهاية وفرق بين الغاية والنهاية لان الشى لا يبطل عند وجود نهايته وثالثها نسبتها الى المادة حتى كانت موصوفة بها بالقوة وهى بهذا الاعتبار تكون صورة واما القسم الثانى وهو مثل الاستكنان بهذا البيت لحصول الا فى نفس الفاعل فله اعتباران احدهما ان تصوره صار علة لكون الفاعل فاعلا بالفعل وهو بهذا الاعتبار غاية وثانيهما ان الشى صار موصوفا به بالفعل بعد ان كان موصوفا به بالقوة وهو بهذا الاعتبار خير سواء كان خيرا حقيقيا او كان خيرا مظنونا و يجب ان يعلم ان غاية الفعل القريب لتحصيل الصورة فى المادة هى نفس تلك الصورة واما الذى لا يكون غايته صورة فى المادة فانه لا يكون فاعلا قريبا فان عرض ان يكون الذى غايته صورة فى المادة والذى يكون غايته صورة لا فى المادة شيئا واحدا فذلك الواحد وحدته بالموضوع مثل ان يبنى الانسان بيتا للتسكن فان كونه مسكنا علة لكونه بانيا فى المتسكنية علة بعيدة فلا جرم فانها ليست صورة فى مادة نهانا ثانية علة قريبة لحصول صورة البانى فى مادة فلا جرم غايتها من تلك الصورة **الفصل الحادى عشر فى الجود** والفرق بينه وبين الخير الجود هو ما ينبغى لا لعوض ولعل من فعل من يهب السكين لمن يقتل به مظلوما لا يكون جوادا والذى اعطى ليستفيض لا يكون جوادا او لا او لا يجب ان يكون العوض كله حسنا مخصوصا بل الثناء والمدح والتخلص من الاحدوثة واكتساب الكمال كل ذلك ليس عوض فالجود هو افادة الخير بشرط عدم العوض وعند ذلك ظهر الفرق بين الجود و بين الخير **الفصل الثانى عشر فى ان كل من فعل فعلا لغرض فهو ناقص** برهانه انه الذى يفعل فعلا لغرض فلا يخلو اما ان يكون وجود ذلك الغرض وعدمه بالنسبة اليه سواء واما ان لا يكون كذلك فان الامران عنده سيين استحال ان يصير احدهما حاملا له على فعل احد الجانبين فحينئذ ارجح عند الفاعل من الثانى فلا بد وان يكون ذلك للارجح اولى لذلك الفاعل فالفاعل اذا لم يفعل ذلك الفعل لم تحصل تلك الاولوية ولا شك ان حال الفاعل عند عدم تلك الاولوية انقص من حاله

عند حصول تلك الاولوية فثبت ان كل فاعل يفعل لغرض فانه يكون ناقصا لنفسه ويكون ذلك الفعل
سببا لكماله فان قيل انه يفعل لا لاستكماله بل لاستكمال غيره من شان الجود ان يفعل ذلك فنقول استكمال
غيره بذلك الفعل اما ان يكون بالنسبة اليه اولى من عدم استكمال الغير بذلك الفعل واما ان يكون كذلك
فان كان لزم ان يكون استكمال الغير بذلك الفعل سببا لاستكماله ويعود المحال وان كان استكمال
الغير بذلك الشي وعدم استكمال الغير به بالنسبة اليه سيرا استحال ان يصير استكمال مقصودا او مرجحا
لداعية فهذا ما نقوله وبالله التوفيق

خاتمة لهذا الفن فيما بقي من مباحث هذا الباب وفيه فصلان

الفصل الاول

في امور مشتركة بين العلل الاربعة مشتركة في امور ستة الاول الذي يكون بالذات والذي
يكون بالعرض فالفاعل بالذات هو ان يكون لانه مبدا لذلك الفعل والفاعل بالعرض هو ان لا يكون
لذلك وهو على اقسام احدها ان يفعل الفاعل فعلا يزيل ضد شي فيقوى ذلك الشي بسببه مثل
السقمونيا فانه متى ازال الصفرا حصلت البرودة الى السقمونيا وثانيها ان يكون الفاعل مزيلا للمانع وان
لم يقدم مع المنع ضدا مثل مزيل الدعامة فانه يقال هادم السقف وثالثها ان يكون للشي صفات كثيرة
وهو باعتبار بعضها يكون مبدا بالذات الفعل فاذا اخذ مع ساير الاعتبارات كان فاعلا بالعرض
مثل ما يقال الطبيب يبني ان الشخص الموصوف بالطبيبة موصوف بالبنائية ورابعها الغايات الا
مثل الحجر للشج وانما عرض له ذلك لانه بداية يهبط فاتفق ان وقع العضو في مسافته فيا ثرله وخامسها
ان يكون المقارن للفعل لا على سبيل الوجوب يجعل فاعلا بالعرض واما المادة بالذات فهي التي مخصوصة
ذاتها تكون قابلة للصورة المعينة مثل الشمع والشكل والتي بالعرض فامران احدهما ان يوجد القابل
مع عدم المقبول فيجعل مادة للقبول مثل ان يجعل الماء مادة للهواء وثانيهما ان يوجد القابل مع وصف
لا يتوقف القابلية عليه فيجعل مع ذلك الشي قابلا مثل قولنا الطبيب يتعالج فانه انما يتعالج لا من حيث
هو عليل واما الصورة بالذات فهي مثل الشكل للكرسي والتي بالعرض كالسواد والبياض له واما الغاية
الذاتية والعرضية فقد عرفتهما الثاني القريب والبعيد فالفاعل القريب هو الذي لا واسطة
بينه وبين المعلول مثل الوتر لتحريك الاعضاء والبعيد هو الذي بينه وبين المعلول واسطة مثل النفس
لتحريك الاعضاء والمادة القريبة هي التي لا يتوقف قبولها للصورة على انضمام شي آخر اليها او حدوث
حال اخرى فيه مثل الاعضاء للبدن والمادة البعيدة ما لا يكون كذلك اما لانه وحده ليس بقابل بل هو جزء

القابل

القابل او ان كان فلابد من حدوث احوال فيه ليستفيد بسببها قبول تلك الصورة الاول مثل
الخلط الواحد لصورة العضو والثاني مثل الاركان المختلفة لصورة الخلط فان ذلك لا يتم الا بعد اطوار
كثيرة من الغذائية والكيلوسية والصورة القريبة كالتربيع للمربع والبعيدة كذي الزوايا للمربع والغاية
القريبة كالصحة للدواء والبعيدة كالسعادة للدواء الثالث الخصوص والعموم فالفاعل الخاص ما ينفعل
عن شي واحد كالنار المحرقة الواحد والعام ما ينفعل عنه كثيرون كان المحرقة للكثيرين وان كان بلا
واسطة والمادة التي صنعها الاكوان محلها الا تلك الصورة مثل جسم الانسان لصورته والمادة العامة
مثل الخشب الصورة السرير والكرسي وفرق بين القريب والخاص فقد يكون قريبا وعاما مثل الخشب
للسرير والصورة التي هي في حد الشي او فصله وخاصته والعامة كاجناس تلك والغاية التي هي
في التي لا تحصل الا من طريق واحد والعامة فهي التي تحصل من طرق عدة الرابع الكلي والجزئي فا
لفاعل الجزئي هو العلة الشخصية والجنسية لمعلول شخصي او نوعي او جنسي وكلي في مقابل نظيره والكلي
هو ان لا يوازي الشي بمثله مثل الطبيب لهذا العلاج او الصانع للعلاج في المادة كذلك وفي الصورة
فلا فرق بين الكلية والجزئية وبين الخصوص والعموم وفي الغاية فالجزئي كغيظ زيد على فلان الغريم
في حركته المخصوصة وكالانتصاف من الظالم الخامس البسيط هو الشي والمركب فالفاعل البسيط هو
الشي الاحدي الذات واحق العلل بذلك هو المبدا الاول والمركب منه يكون موثريته لاجتماع عدة
امور اما متفقة النوع كعدة لحركون السفينة او مختلفة النوع كالجوع الحاين عن القوة الى دفع والحس
والمادة البسيطة كالهيولى للجسمية والحب في الحس للحيات والمركبة مثل العقاقير للترياق والصور البسيطة
مثل صورة الماء والنار والمركبة مثل صور الانسان التي هي عبارة عن المجموع الحاصل من عدة امور والغاية
البسيطة مثل الشبع للاكل والمركبة المطلوب المركب من امور كل واحد منها غير مستقبل بالمطلوبية
السادس القوة والفعل فالفاعل بالقوة مثل النار بالقياس الى ما لم يشتعل فيه ويصح اشتعالها فيه
والقوة قد تكون قريبة كقوة المعلم للكتابة عليها وقد تكون بعيدة كقوة الصبي عليها والموضوع
قد يكون بالقوة مثل الصورة بدن الانسان وقد يكون بالفعل مثل بدن الانسان والقوة واما الصورة
فقد تكون بالفعل وذلك ظاهر وقد تكون بالقوة وهي الامكان والمقارن لعدم الصورة في الموضوع
المعين واما كون الغاية بالقوة او بالفعل فهو لكون الصورة بالقوة او بالفعل وبالله التوفيق

الفصل الثالث في معنى كون العدم مبدأ انا برهنا على ان الجسم من حيث هو جسم مركب من الهيولى
والصورة فللجسم من حيث هو جسم من المبادي المقارنة مبدان احدهما الهيولى والاخر الصورة
فاما اذا اخذ من حيث انه حادث او متغير او مستكمل فله مبدا ثالث وهو العدم فلنبين مفهومات
هذه الالفاظ الثلاثة ثم لنبين مبدايته العدم بالنسبة اليها فالمتغير هو الذي كان موصوفا بصفة
فبطلت عنه تلك الصفة وحدث هناك صفة اخرى فيكون هناك شي ثابت هو المتغير و
حالة كانت موجودة فعدمت وحالة كانت معدومة فوجدت فتبين من ذلك انه لا بد للمتغير
من عدم واما المستكمل فهو الذي كان خاليا عن صفة ثم حصلت تلك الصفة فيه من غير
زوال شي عنه فتبين انه لا بد للمستكمل من حيث هو مستكمل من العدم فانه لو لم يكن هناك عدم
لم يكن الكمال حاصلا فلم يكن هناك لا تغير والاستكمال محتاجان في كونهما متغيرا او مستكملا الى العدم و
العدم غير محتاج في كونه عدما الى تحقق المتغير والمستكمل فالعدم مبدا لهما لانا لا نعني بالمبدا ههنا
الا كل ما يحتاج اليه فهذا ما قيل في بيان مبدايته العدم ولكن هذا اخر كلامنا في العلة والمعلول
وبالله التوفيق الفن الخامس في الحركة والزمان وفيه فصول الفصل الاول في رسم الحركة
اعلم ان الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من كل وجه والا كان في وجوده ايضا بالقوة فيكون القوة
حاصلة وغير حاصلة وذلك محال واذا كانت القوة حاصلة بالفعل فهو لا محالة الذي قوته فاذا
الشي واما ان يكون بالفعل من كل وجه او يكون من بعض الوجوه بالفعل ومن بعضها بالقوة وكل
ما بالقوة فاما ان يكون دفعة وهي المسمى بالحركة فحقيقة الحركة هو الحدوث والحصول او الخروج من
القوة الى الفعل يسيرا يسيرا او بالتدريج او لا دفعة وكل هذه العبارات صالحة لافادة هذا الغرض
لكن المتقدمون استرذلوا هذا التعريف لان الدفعة عبارة عن الحصول في الان والان عبارة
عن طرف الزمان عبارة عن مقدار الحركة فاذا ينتهي تحليل تعريف الدفعة الى الحركة فلو اخذناها في حد
الحركة لزم الدور وكذلك اذا قلنا انه يخرج من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا او على التدريج فان كل
ذلك لا يعرف الا بالزمان الذي لا يعرف الا بالحركة ولزم منه الدور واجاب بعض الفضلاء عن
ذلك فقال تصور حقيقة الدفعة واللادفعة والتدريج كل ذلك تصورات اولية لاعانة الحس عليها
فاما ان يعلم ان هذه الامور انما تعرف بسبب الان او الزمان فذلك هو المحتاج الى البرهان ومن

الجايزان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور ثم يجعل الحركة معرفة للزمان والان اللذين هما سببا هذه الامور
الاولية التصور وحينئذ لا يلزم الدور وهذا جواب حسن ثم ان المتقدمين لما استقبحوا هذا النوع من التعريف
سلكوا في تعريف الحركة نحوا اخر فقالوا الحركة امر ممكن الحصول وكل ما يمكن حصوله للشي فان حصوله كمال
لذلك الشي فالحركة اذا كمال للمتحرك ولكنها تفارق ساير الكمالات من حيث انه لا حقيقة لها الا التادي
الى الغير والسلوك اليه وكان كذلك فلا محالة خاصيتان احدهما انه لا بد هناك من مطلوب ممكن
الحصول ليكون التوجه توجها اليه والثاني ان ذلك التوجه ما دام كذلك فانه بقي منه شي بالقوة فان
المتحرك انما يكون متحركا بالفعل اذا لم يصل الى المقصود وما دام كذلك فقد بقي منه شي بالقوة فاذا
هويته متعلقة بان يبقى منها شي بالقوة بان لا يكون الذي هو المقصود من الحركة حاصلا بالفعل واما
ساير الكمالات فلا يوجد من هاتين الخاصيتين فان الشي اذا كان مربعا بالقوة ثم صار مربعا بالفعل
فحصول المربعية من حيث هي هي لا يوجب ان يقتضي ويستعقب شيا وايضا فعند حصوله لا
يبقى منه شي بالقوة واذا عرفت ذلك فنقول الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان
اخر ففيه امكانان احدهما امكان الحصول في ذلك المكان والثاني امكان التوجه اليه وعرفت
ان كل ما يكون ممكن الحصول فان حصوله يكون كمالا له فاذا التوجه الى ذلك المطلوب كمال لكن التوجه
الى المطلوب متقدم لا محالة على حصول المطلوب والا لم يكن الوصول اليه على التدريج وكلامنا فيه
فاذا التوجه كمال اول للشي الذي بالقوة لكن لا من كل وجه فان الحركة لا يكون كمالا في جسميته وانما هو
كمال له من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة فاذا الحركة كمال اول لما بالقوة من جهة ما بالقوة وهذا
الرسم لارسطوطاليس واما افلاطن فانه رسمها بانها خروج عن المساواة اي كون الشي بحيث لا
يكون في ان الا وحاله قبل ذلك الان وبعده واما فيثاغورس فانه رسمها بالغيرية ولعلها اشارة الى ان
حالها في صفة من الصفات في كل ان مغايرة الى حالها قبل ذلك الان وبعده واعلم ان البحث المهم
في هذا الموضع بيان انه هل يعقل ان يكون للشي الواحد خروج من القوة الى الفعل على التدريج
فان هذا متفق عليه بين الحكماء ولي فيه شك فان لقائل ان يقول الشي اذا تغير فاما ان يكون لحصول
شي فيه او لزوال شي عنه فانه ان لم يحدث فيه شي مما كان معدوما ولم يزل عنه شي مما يكون موجودا
وجب ان يكون حاله في ذلك الان كحاله قبل ذلك فلا يكون فيه تغير وقد فرضناه كذلك هذا خلف

فاذا الشيء اذا تغير فلا بد من حدوث شيء فيه او زوال شيء عنه فلنفرض انه حدث فيه شيء
فذلك الذي حدث قد كان معدوما ثم صار موجودا وكل ما كان كذلك فلوجوده ابتداء غير منقسم
والا لكان اخر جزء هو الابتداء لا هو فذلك الذي حدث اما ان يكون في ابتداء وجوده موجودا او لا
يكون فان لم يكن فهو بعد في عدمه لا في ابتداء وجوده وان حصل له وجود فلا يخلو اما ان يكون قد بقي
منه شيء في القوة او لم يبق فان لم يبق فالشيء قد حصل بتمامه في اول حدوثه فهو حاصل دفعة لا يسيرا
يسيرا وان بقي منه شيء بالقوة فذلك الذي بقي اما ان يكون غير الذي وجد وهو محال لاستحالة ان يكون
الشيء الواحد موجودا معدوما دفعة واحدة واما ان يكون غيره فحينئذ الذي حصل اولا فقد حصل بتمامه
والذي لم يحصل فهو بتمامه معدوم فليس هناك شيء واحد له حصول على التدريج بل هناك امور متتالية
هي فالحاصل ان الشيء الاحدي الذات يمتنع ان يكون له حصول الا دفعة بل الذي له اجزاء كثيرة يمكن
ان يقال ان حصوله على التدريج على معنى ان كل واحد من تلك الافراد الحقيقية لا يحصل في حين
بعد حين حصول الاخر واما على التحقيق فكل ما حدث فقد حدث بتمامه دفعة وما لم يحدث بتمامه معدوم
فهذا ما عندي في هذا الموضع وبالله التوفيق **الفصل الثاني في تحقيق القول في الحركة** قال الشيخ الحركة يسم
لمعنيين الاول الامر المتصل المعقول للمتحرك من مبدأ الى المنتهى وذلك مما لا حصول له في الاعيان
لان المتحرك ما دام لم يصل الى المنتهى فالحركة لم توجد بتمامها واذا وصل فقد انقطع وبطل فاذا لا وجود
له في الاعيان اصلا بل في الذهن وذلك لان للمتحرك نسبة الى المكان الذي تركه والى المكان الذي
ادركه فاذا ارتسمت صورة كونه في المكان الاول في الخيال ثم قبل زوالها عن الخيال ارتسمت صورة
كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فحينئذ تشعر الذهن بالصورتين معا على انهما
شيء واحد واما في الخارج فلا وجود له الثاني وهو الامر الوجودي في الخارج وهو كون الجسم متوسطا بين المبدأ
المنتهى بحيث لا يكون قبله ولا بعده فيه وهو حالة موجودة مستمرة ما دام الشيء يكون متحركا وليس في حد
الحالة تغير اصلا نعم قد تتغير حدود المسافة بالعرض لكن ليس كون المتحرك متحركا لانه في حد معين
من الوسط والا لم يكن متحركا عند خروجه منه بل لانه متوسط على الصفة المذكورة وتلك الحالة ثابتة
في جميع حدود ذلك الوسط وهذه الصورة توجد في المتحرك وهو في ان لانه يصح ان يقال انه في كل
ان نفرض انه في متوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه والذي يقال من كل حركة في زمان يعني

بالحركة الامر

الموجودة

بالحركة الامر المتصل فهو في الزمان ووجوده فيه على سبيل وجود الامور في الماضي كل بيانها بوجه اخر
فان الامور في الماضي قد كان لها وجود في ان من الماضي كان حاضرا فيه ولا كذلك هذا وان عني
به المعنى الثاني فكونه في الزمان لا على معنى انه يلزمه مطابقة الزمان بل على معنى انه لا يخلو من حصول
قطع المقطع مطابق الزمان فلا يخلو من حدوث زمان ولانه ثابت في كل ان من ذلك الزمان
فيكون ما سافي هذا الزمان بواسطته اما قال وفي هذا الكلام اشكال اخر من حيث ان ما لا وجود له
في الخارج كيف يتقدر بالزمان الموجود في الاعيان بل الحركة عند الشيخ محل الزمان وعلة فالمعدوم كيف
يكون محلا للموجود وعلة اللهم الا ان يقال الزمان لا وجود له في الخارج بل في الذهن والشيخ ليس من
القائلين بهذا المذهب وايضا فكيف يكون وجود الحركة بالمعنى الاول في الزمان على سبيل الوجود
في الماضي الا اعتراف بان حصول الشيء في الماضي هو ان يكون قد كان له حصول في ان من الانات
الماضية مع انه ليس لهذه الحركة وجود اصلا بل لتركب ذلك ونتكلم في سواسم فان قيل ان نقول
الحركة اما ان تكون مركبة من امور كل واحد منها غير قابل للقسمة واما ان لا تكون كذلك والاول باطل
والا لكان الجسم كذلك لان الجسم لو كان منقسما كان الواقع في جزئيه غير الواقع في الجزء الثاني
واما ان كانت قابلة للقسمة ابدا فالاجزاء المفترضة فيها لا توجد باسرها دفعة لانها متقضية شيئا
له ولا محالة توجد منها شيء فالشيء الموجود ان لم يكن منقسما فكذلك الذي يحصل لانقضائه متقارنا
انقضائه شيء غير منقسم فالحركة من الامور غير منقسمة هذا خلف وان كان منقسما كان بعضه قبل وبعضه بعد
فلا يكون كله حاصلا فلا يكون الحاصل حاصلا هذا خلف وبهذا ابطل طائفة بعض المتأخرين من الحركة
عبارة عن حصولات متعاقبة في حدود من المسافات متتالية لان كل واحد من تلك
الحصولات ان وجد اكثر من ان واحد لكل واحد منها حصولات مستغرقة فلا يكون شيء منها حركة
وان لم يوجد الواحد من تلك الحصولات ليس كمالا اولا بل هو الكمال الثاني لان الحركة هو السلوك
الى الحصول في حد معين لا انه نفس ذلك الحصول الاشكال الثاني على اصل الكلام ان الحركة لا
يمكن ان يكون عبارة عن مطلق التوسط لانه امر كلي لا وجود لها في الاعيان فاذا الحركة المعينة
هي الحصول في حد معين وذلك امر آني غير منقسم والذي يليه يكون مغايرا له فالحركة مركبة من امور
آنية الوجود متتالية والجواب ان الحركة عبارة عن التوسط المذكور وهو امر موجود في ولان مستمر

باستمرار الزمان كما ان البياض الواحد اذا وجد فله وجود استمراري في المستمر وتحقيق القول فيه ان
ماهية الحركة هو المتوسط من من المبدا والمنتهى وذلك انما يحصل للجسم حصول في حد واحد اكثر
من ان واحد اذ لو استقر في حد واحد لكان ذلك الحد منتهى حركة وكان حاصلا في المنتهى لا
الوسط من المبدا والمنتهى ثم قد عرفت ان الماهية انما تتشخص بامور خارجة وتلك الامور هاهنا
واحد الموضوع والزمان وما فيه فاذا وهذه الثلثة هو علة التشخص تلك الماهية ضرورتها واحدة با
العدد فيكون الحركة الواحدة بالعدد هي التوسط بين المبدا والمنتهى لموضوع واحد في شيء واحد في
زمان واحد وهذا امر موجود في الان مستمر باستمرار الزمان كساير الاعراض ثم اذا فرضت للمسافة
حدود معينة فعند وصول المتحرك اليها يعرض لذلك الحصول في الوسط ان صار حصولا في ذلك
الوسط فيصير كونه حصولا في ذلك الوسط امرا زايدا على ذاته الشخصية فاذا خرج الجسم عن ذلك
الحد فقد زال كونه حاصلا في ذلك الوسط وما زال كونه حاصلا في الوسط فلا جرم تلك الحركة
باقية بذاتها وزال عارض من عوارضها ثم لا يمكن تعاقب احاد في هذا العارض لان تعاقبها انما
يكون بتتالي النقط في المسافة واذا امتنع ذلك امتنع تتالي هذه العوارض في الحركة فظهر بهذا
ان الحركة كساير الاعراض في ان لها وجودا في الان ووجودا في الزمان بالوجه الذي ذكرناه بقي
هاهنا قوله الحصول في الوسط امر كلي وذلك لا يوجد في الاعيان فنقول ذلك التوسط انما
يكون فيه كثرة عددية اذا كانت في المسافة كثرة عددية حتى يقال الذي وجد في هذا الحد من المسافة
غير الذي وجد في الحد الاخر لكن المسافة متصل واحد فلا يكون القطوع والحدود فيه وجه
الحصول فاذا لم يكن هناك الا مسافة واحدة فلا يكون ذلك التوسط بين ذلك المبدا وذلك
المنتهى لذلك المتحرك في ذلك الزمان النوع الواحد بالعرض لان الجزئي ما نفس مفهومه يمنع
من وقوع الشركة فيه ونفس مفهوم التوسط المذكور مع وحدة الموضوع والزمان واما الواحد بالعدد
يمنع وقوع الشركة فيه فهو اذا امر فان امكان فرض الاجزاء للشيء لا يجعله كليا فان الخط الواحد
يمكنك ان تفرض فيه اجزاء كثيرة مع انه جزئي بل المعتبر في كون الشيء كليا امكان فرض الجزئيات
وقد عرفت منها الاولى وعرفت ان ذلك غير ممكن فهذا عندي في هذا الموضع المشكل العسر
واذا عرفت حقيقة الحركة فاعلم انها متعلقة بامور ستة المتحرك والمحرك وما فيه وما منه وما

اليه والزمان

اليه والزمان فلنتكلم في احكام هذه الامور فصولا **الفصل الثالث في ان الكل متحرك محرك غيره** الذي يمكن
ان يحتج به سبعة امور الاول لو كان متحركا لذاته لامتنع سكونه لان ما بالذات يبقى ببقاء الذات
وبطلان التالي يدل على بطلان المقدم الثاني لو تحرك لذاته لكان كل جزء من الاجزاء المفروضة
في الحركة باقيا لان معلول الثابت ثابت ولو كان ثابتا لم يكن حركة فلو كان متحركا لذاته لم يكن متحركا
الثالث لو كان متحركا لذاته لكان اما ان يكون له مكان يلايمه او لا يكون فان لم يكن لم يكن طالبا لشيء
من الامكنة فلا يتوجه نحو شيء منها فلا يكون متحركا وايضا لم يكن حركته الى جانب اولى من حركته الى
جانب اخر فاما ان يتحرك الى كل الجوانب وهو محال او لا يتحرك اصلا فلا يكون متحركا لذاته وهو مطلوب
وان كان له مكان يلايمه فاذا وصل اليه سكن فلا يكون متحركا لذاته الرابع لو تحرك الجسم لانه جسم لكان
كل جسم كذلك لاشتراك الكل في الجسمية وهو كذب او لانه جسم ما فالمحرك هو تلك الخصوصية الخامس
الجسم من حيث هو متحرك قابل للحركة ونسبته اليها بالامكان ومن حيث هو فاعل فاعل ونسبته الى الحركة با
لوجوب والوجوب والامكان متنافيان فيمتنع ان يكون القابل هو الفاعل فالمحرك غير المتحرك
السادس المتحرك اذا حرك لم يخل اما ان يحرك او بان يتحرك فان حرك لا بان يتحرك فالمحرك
هو غير المتحرك وان حرك بان تحرك فمعنى انه تحرك انه وجدت الحركة التي بالقوة فيكون الحركة بالقوة وبالفعل
هذا خلف السابع حركة الجسم تتوقف على حركة جزئه وجزؤه غيره فحركة الجسم تتوقف على حركة غيره والمتوقف
على الغير ليس بالذات فحركة الجسم ليست بالذات والقابل ان يعترض على الادلة الثلثة فنقول اليس ان
الطبيعة محركة لذاتها مع انها لا تحرك ابدا ولا تبقى الاجزاء المفروضة في الحركة وهي طالبة لمكان معين فلم
لا يجوز ان يكون الجسم محركا لذاته وان لم يلزم شيئا مما قلتموه فلئن قلتم الطبيعة انما تقتضي الحركة بشرط كون
حالة ملايمة فيتجدد اجزاء الحركة لاجل تجدد القرب والبعد من تلك الحالة الملايمة والسلوك انما يحصل عند الو
صول الى الملايم والعلة اذا كانت في الحال بها معلولها متوقفة على شرط لم يستمر ذلك الايجاب عند فوات
ذلك الشرط فنقول اذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان يكون اقتضاء الجسم للتحريك بشرط حصول حالة
منافرة حتى يتجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة المتأخرة وتنقطع الحركة عند زوالها وحينئذ
لا يمكن ان يدفع ذلك الا بان يقال لو كانت للجسمية لذاتها تطلب حالة مخصوصة كان كل جسم كذلك
وهذا هو الحجة الرابعة فاذا يحتاج الى تقرير تلك الطرق الثلثة الى الاستعانة بالطريقة الرابعة وهي لو صحت

لكانت مستقلة باثبات المطلوب فتصير الطرق الثلثة ضايعة وايضا فالطريقة الاول قولهم لكان
الجسم متحركا لذاته لكان متحركا دايما انما يمشي في الاجسام متحركا التي رانيا سكونها طبعا فاما التي
لم يثبت لها فعلها تكون متحركة دايما وعلى هذا لا نظهر بطلان الثاني في كل المواضع اللهم الا ان
يقال اما سكن بعض الاجسام علمنا ان المحرك ليس هو الجسمية والا لزم من اشتراك في الجسمية
اشتراكها في الحركة فحينئذ يكون هذا عودا الى الطريقة الرابعة فنتكلم عليها فنقول ان كل جسم فله مقدار
والصورة والهيولى فيكون الجسم طويلا عريضا عميقا اشارة الى مقداره وكونه قابلا لهذه
الابعاد الثلثة هو الصورة الجسمية ثم دل الدليل على ان هذه الصورة موجودة في مادة فنقول
اما الابعاد الثلاثة فلا شك انها طبيعة مشتركة بين الاجسام كلها واما الصورة الجسمية فلا بد
من اقامة البرهان على انها امر واحد في الاجسام كلها وذلك لان الصورة الجسمية لا يمكن ان
تكون عبارة عن نفس القابلية لهذه الابعاد والثلاثة لان نفس القابلية اعراض في نسبي الصورة
الجسمية من مقولة الجوهر فكيف يمكن ان يكون عبارة عن نفس هذه القابلية بل يكون الصورة
عبارة عن ماهية جوهرية يلزمها هذه القابلية وتلك الماهية غير محسوسة ولا متصوره بصورها
حتى يعرف انها في جميع المواضع لمفهوم واحد لان المحسوس والمتصور هو هذه الابعاد الثلثة وليست
هي نفس الصورة الجسمية بل اعراض ومقادير لاحقة لها واذا ثبت ان الجسمية عبارة عن امر يلزمه قابلية
هذه الابعاد فمن الجايز ان يكون ذلك الامر مختلفا في الاجسام وان كانت مشتركة في هذا الحكم
وهو قابلية هذه الابعاد لما عرفت ان الامور المختلفة يجوز ان يلزمها لازم واحد واذا احتمل ذلك
بطل دعوى وجوب اشتراك الاجسام في الجسمية بالبديهة بل لا بد من الحجة وهو ما اقاموا الحجة على
ذلك فالجمهور لما لم يعلموا من الجسم الا هذه المقادير وهذه الابعاد وهذه المقادير طبيعة مشتركة بين
الاجسام لا جرم حكموا ان الجسمية لعينه واحدة في الاجسام فاما الفلاسفة لما زعموا ان هذه المقادير
ليست هي نفس الجسمية بل هذه المقادير اعراض واما الجسمية فهي التي يلزمها قابلية هذه الاعراض
لم يمكن تلك الماهية محسوسة ولا متصورة بالبديهة بل لا بد من تصحيحها بالبرهان فكيف يمكن ان
يدعى ان كونها مشتركة بين الاجسام امر بديهي ولئن سلمنا ان الاجسام مشتركة في مادة الجسمية ولكنها
غير مشتركة في مادة الجسم فحسب ان ما تدل على ان الصورة الجسمية ليست علة للحركة فلم لا يجوز ان تكون

علتها للحركة

علتها للحركة هي مادتها المخصوصة والتحقيق في هذا الكلام بزيادة تحقيق فنقول الفلك غير قابل للكون والفساد
فيكون ما له من الشكل والوضع والمقدار واجب الحصول ممتنع الزوال فذلك الوجوب اما من نفس الجسمية
مع انه لم يلزم ان يكون كل جسم كذلك فلم لا يجوز ان يتحرك بعض الاجسام لجسميتها وان لم يكن كل
جسم كذلك وان كان لامر موجود في الجسمية فذلك الامر ان لم يكن ملازما لما لم يكن اللازم بسببه
ملازما للجسمية وان كان ملازما عاد التقسيم ولا ينقطع الا باحد امرين اما ان يقال تلك الاشكال
والصورة والاعراض غير لازمة لتلك الجسمية فيكون هذا تجويزا للخرق والالتيام والكون والفساد
على الفلك او يقال ان لازمة للجسمية اما بغير واسطة او بواسطة يلزمها لا بواسطة مع ان تلك الامور
غير مشترك فيها فكذلك المتحركة يجوز ان يكون كذلك واما ان قيل تلك اللازمة ليست للجسمية ولا
لازم الجسمية بل لما الجسمية فيه وهو المادة فان تلك المادة لما كانت مخالفة لساير المواد وكانت
مقتضية الجسمية ولتلك الاشكال والاوضاع لزم من ذلك حصول الملازمة بين تلك الجسمية
وبين تلك الامور وعلى هذا القول فلم لا يجوز ان يكون لبعض الاجسام مادة مخصوصة مخالفة لساير
المواد وهي لذاتها تقتضي حركة مخصوصة ولا يلزم من ذلك اشتراك الاجسام كلها في تلك
والانصاف انه لا يتم الاستدلال الا بابطال هذا القسم فاما في مادة العناصر فالامر سهل لانه قد
ثبت ان لها مادة مشتركة مع ان حراراتها الطبيعية مختلفة فتلك الحركات ليست عن موادها ولا عن
جسميتها فهي اذا لقوة زايدة والامر في الافلاك فانه مشكل مر ان مادة كل فلك مخالفة بالماهية
لمادة فلك اخر ولمادة العناصر ولو ذلك يصح الكون والفساد والخرق والالتيام عليها فلعل
مبادي حركاتها المخصوصة هي موادها المخصوصة وزيادة التحقيق فيه وهو ان الحكما اتفقوا على ان القوى
المادية غير مؤثرة بل هي معدات فان الجسم لما كان باصل جسميته قابلا للكل الاضداد فلولا قوة مخصوصة
توجد فيه وتجعله اولى ببعض الاضداد والا لم يكن قبوله للبعض اولى من قبوله للباقي واذا تخصص
الاستعداد لاجل تلك القوى فاض المستعد له عن واهب الصور فاذا نحتاج الى القوى الجسمانية
التي هي مبادي الحركات حيث تكون المادة قابلة للمتضادات فيحتاج حينئذ الى قوة ترجح بها قبول
ضد اخر واما اذا لم تكن المادة كذلك بل كانت مخصصة القبول فهذا انما يحتاج اليه حين لم يكن هناك
حاجة الى القوة الجسمانية اصلا لان تلك القوة ليست موحدة للحركة بل الموحد هو المفارق ولا

مخصصة للمادة لان المادة لذاتها متخصصة الاستعداد فلا يكون لتلك القوة اعتبار اصلا فلا
تكون موجودة لانه لا معطل في الطبيعة فالحاصل ان الحجة المذكورة لا تدل على اثبات القوى الا اذا
ثبتا كون المادة مشتركة ومتى تعذر ذلك لم تكن الحجة منتجة فان قيل المادة لا تصلح ان تكون مبدا للحركة
لان المادة من حيث هي هي قابلة والشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا قلنا قد سبق في باب العلة
ان هذا الاصل بتقدير صحته يكون كافيا في اثبات المطلوب وهو الطريقة التي مست ولكن الشان
فيه واقوى ما يتوجه عليه ان الماهيات فاعلة للوازمها وقابلة لها وذلك يبطل ما قالوه واما الحجة
السابعة فهي ضعيفة لان احد الامور الذات تحرك نفسها بواسطة الحركة التي توجدها فان هذا يكون
تقدم الشيء على نفسه بل النزاع في ان الذات باعتبار حقيقتها وماهيتها هل تكون علة لمتحركيتها وليس اذا
بطل قولنا الذات توجب حركة لنفسها بواسطة حركة نفسه لزم ان يبطل قولنا الذات لا توجب الحركة
لنفسه كما انه لا يلزم من بطلان القول بان الاربعة لزوجيتها علة زوجيتها فساد القول بان الاربعة
لذاتها علة لزوجيتها واما الحجة السابعة فهي ضعيفة من وجهين الاول قوله حركة الجسم تتوقف
على جزءه باطل لان الجسم ان كان متصلا فليس فيه جزء والجزء الذي لا يكون موجودا كيف توصف
بالحركة الجسم متوقفة على حركة الجزء الذي لا يمكن فرضه له ولذلك الجزء جزء اخر لزم توقف حركة كل
جسم الى حركة جزء المفروض ولما كان لكل جزء جزءا الى غير النهاية لزم وجود علل ومعلولات غير متناهية
وذلك محال وان لم يكن متصلا بل كان مجموعا حاصلا من اجزاء ملازمة لم يكن ذلك في الحقيقة جسما
واحدا بل اجساما كثيرة كل واحد منها متحرك لذاته فالحاصل انه لم يوجد الانفصال لم يوجد الجزء فلم يكن
وصفه بالحركة والسكون وان وجد لم توجد الجزئية والكلية ومن هذا يعرف ان الجزئية والكلية في المتصلات
امر مجازي وايضا فلان حركة الكل لا تتوقف على حركة الاجزاء بل حركة الاجزاء يجب ان تكون
ساكنة بالذات وحركتها ليست الا بالعرض ولئن سلمنا وساعدنا على ما قاله من ان حركة الكل تتوقف
على الحركة الجزء لكن لم يكفي في حركة الكل حركة الاجزاء فان عند الخصم حركة الاجزاء واجبة لذاتها وهي كافية
حركة الكل وعند هذا يحتاج المستدل الى بيان ان حركة الاجزاء واجبة لذاتها لكن الطريق التي يتبين بها ذلك
ان امكنه استعمالها في نفس المطلوب ان قدر عليه فيصير التعرض للكل والجزء ضايعا فهذا ما في هذه الادلة من الابحاث
وبالله التوفيق الفصل الرابع في ماهية الحركة وما اليه الذي منه الحركة والذي اليه يتضادان في الحركة

في الكيف

في الكيف والكم وقد يتضادان اما التضاد في الكيف فمثل ان السواد والبياض متضادان وان واحدا
منهما مبدا الحركة التي فيما بينهما والاخر منتهاها واما في الكم فمثل اكثر حجما في الطبيعة واذا لم يكن متضادين فلا بد وان
يكونا بين الضدين ولكن يجب ان يكون احدهما اقرب الى احد الضدين والاخر الى الضد الاخر مثل الحركة
من الصفرة الى النيلية وفي الكيف من الذبول الذي ليس في الغاية الى النمو الذي ليس في الغاية
واما في الاين فما منه الحركة وما اليه غير متضادين في ذاتيهما لانهما اما نقطتان واما خطان وبالجملة طرفان
ليس بين ماهيتهما مضادة بل عرض لهما عارضان وبسبب تضادهما صارا متضادين وذلك لان
كونهما طرفين للحركة اما ان يكون بالطبع او بالوضع فان كان بالطبع فذلك بان يكون احدهما غاية القرب
من الفلك والاخر غاية البعد عنه فلزم ان يكون احدهما علوا وبسبب ذلك يتضادان او ليس في
الجهات جهة طبيعية الا اثنان فالذي لا يكون بالطبع فهو ان يكون مبدا تية المبدا ومنتهية المنتهى بسبب
الحركة لان الحركة لما ابتدات من احد الطرفين وانتهت عند الاخر عرض للاول المبداية وللاخر المنتهية
وهذان الوصفان متضادان كما ستعرف فحينئذ يصير الطرفان متضادين بسبب تضاد العارضين
واما الحركات المستديرة فلنفرد فصلا في نهاياتها ومباديها الفصل الخامس في مبادي الحركة المستديرة و
نهاياتها كل نقطة تفرض في الجرم المستدير فالحركة اليها وهذه المبداية والمنتهية ان كانتا عارضتين
للنقطة الواحدة لكن لا في ان واحد فان النقطة الواحدة لا في الان الواحد لا يكون مبدا الحركة معينة
ومنتهى لها فتلك النقطة ان كانت واحدة بالذات لكنها اثنان بالاعتبار وذلك يكفي في كونها مبدا
للحركة ونهاية واعلم انه ليس من شرط وجود الحركة المستديرة ان يكون هناك نقطة موجودة بالفعل لتكون
مبدا من وجه ومنتهى من وجه فان الفلك جرم بسيط فلا يوجد فيه نقطة بالفعل الا بسبب قطع
وهو محال او بسبب موازاة او مماسة او فرض فارض وكل ذلك غير واجب فلو توقفت الحركة على وجود
تلك النقطة بالفعل لم يكن متحركا عند عدم تلك الامور وذلك محال بل يكفي في تحقق الحركة المستديرة
كون تلك النقطة بالقوة القريبة من الفعل على الوجه المذكور الفصل السادس في التقابل من المبد
ائية والمنتهائية الذي يكون مبدا للحركة حقيقته وماهيته ثم عرض له ان صار مبدا مثلا للجسم اذا
تحرك من السواد الى البياض فالسواد ماهيته في نفسها ثم وعرض له ان صار مبدا لتلك الحركة
وقد عرفت ان الذي تعرض له مباديه والمنتهائية قد يكون متضادة وقد لا يكون وقد يكون موجو

بالفعل وقد تكون بالقوة فنقول لا يسلب ان المبدأ للحركة ومنتهاها من حيث هو مبدأ ومنتهى قياس الى
الحركة ولكل واحد منهما ايضا قياس الى الآخر فقياس كل واحد منهما الى الحركة قياس التضايف لان المبدأ
مبدأ الذي المبدأ والمنتهى منتهى الذي المنتهى واما قياس كل واحد منهما الى الآخر فليس قياس التضايف
لانه ليس من عقل مبدأ عقل منتهى او من الجائز ان نفرض حركة ذات بداية ولا نهاية لها كما نتخيل من
حركات اهل الجنة والمضايفان ما لا يوجدان الا معا في الوجودين فاذا ليس التقابل بينهما تقابل التضايف
ولا شك انهما امران وجوديان فاذا ليس ذلك التقابل بينهما تقابل السلب والايجاب ولا تقابل
العدم والملكة فلم يبق الا ان يكون ذلك تقابل التضاد فالمبداية والمنتهائية ضدان لا لاجل انهما مبدأ او
منتهى حركة لا يكون مبدأ ما بعينها منتهاها وذلك انما يكون حيث يكون ان الحركة مستقيمة فان
قيل كيف يكون المبدأ ضدا للمنتهى وهما يجتمعان في جسم واحد والاضداد لا يجتمع في الجسم الواحد اذا
لم يكن الجسم موضوعا قريبا لهما وموضوع المبداية والمنتهائية ليس هو الجسم بل الطرف ولا يجتمع
في طرف بالفعل ان يكون مبدأ والمنتهى لحركة مستقيمة واحدة وهكذا ما ذكرناه من ان الاضافي
قد تعرض لها التضاد **الفصل السابع في نسبة الحركة الى المقولات** انا اذا قلنا في مقولة كذا حركة احتمل وجوها
اربعة الاول ان المقولة موضوع حقيقي لها الثاني ان الموضوع لها وان كان هو الجوهر ولكن بتوسط
تلك المقولة الثالث ان المقولة جنس لها وهي نوع الرابع ان الجوهر يتغير من صنف تلك المقولة الى
صنف آخر تغيرا على التدريج والحق هو القسم الاخير وما عداه هو الباطل اما الاول فنقول التسود هو ان
ذات السواد يشتد فان ذلك السواد اما ان يكون موجودا فهو لم يشتد بل عدم وان كان موجودا
فاما ان يكون قد حدث فيه شيء او لم يحدث فان لم يحدث لم يشتد بل هو كما كان وان حدث
فذات السواد باقية كما كانت وحدثت فيه صفة زائدة فلا يكون في ذات السواد تبدل بل
في صفاته لكنها لا نعني بالسواد الا هذه الهيئة المحسوسة فان وقع التبدل فيها فذات السواد غير باقية
وهو ان لم يقع التبدل فيها فالتبدل ان كان فهو شيء آخر لا يسمى سوادا الا باشتراك الاسم ويخرج
من هذه القاعدة ان اشتداد السواد يخرجه عن نوعه ويكون للموضوع في كل آن كيفية بسيط واحدة
لكن الناس يسمون جميع الحدود المتغايرة من السواد سوادا وجميع الحدود المقاربة من البياض بياضا
والسواد المطلق في الحقيقة واحد وهو طرف خفي والبياض كذلك والمتوسط كالممتزج لكن توهم

لا يوجب من احد الطرفين ان يذهب اليه والحس لا يميز فيظن انه نوع واحد اقول هذا كله حق صواب
لكن يجب طرد القول به في الحركة المقدارية فان الشيء اذا تزايد مقداره فاما ان يكون
هناك مقدار واحد باق في زمان حركة التخلخل او لا يكون فان كان فالزيادة اما ان يداخله او
تنضم اليه من الخارج اما الاول فباطل لان فيه قولا بالتداخل وبتقدير جوازه لما يزيد المقدار
وكلامنا فيه وان انضم اليه من الخارج كان ذلك كاتصال خط بخط ولم يكن ذلك من باب
التخلخل وان كان المقدار الاول لا يبقى عند الزيادة فهناك مقادير متتالية على الجسم ويجب
ان لا يبقى الواحد منها زمانا والا لصار ساكنا عند حركة التخلخل وكلامنا فيه عند الاستمرار فهناك
مقادير متتالية الوجود بلا نهاية واما انها بل هي متخالفة بالنوع كما ان الكيفيات المتتالية كانت
متخالفة بالنوع فلا اشتباه ان يكون كذلك وان كان البحث فيه مجال وايضا فالقوة المحركة فسرا
التي تقولون انها تضعف بمصادمات الهواء المخروق حالها كذلك فانه لا يمكن ان يكون هناك
شيء واحد يتناقص بل الحاصل هناك انواع من القوى آنية الوجود متتالية فليكن هذا الاصل محفوظا
فانا سنحتاج اليه عن قريب اقول ايضا اذا لم يوجد شيء من هذه الامور المتتالية اكثر من آن واحد
وهي متلاحقة لا تتخللها زمان لزم تتالي الآنات والذي جاء في التعليقات جوابا عن ذلك من
ان تلك الانواع بالقوة فيه نظر لان الانواع التي لم يكن لها وجود في الخارج لم يكن لحركة الجسم كيفية
واحدة وجود في الخارج فالجسم لا يكون متحركا بل يكون ممكنا ان يتحرك وان كانت هذه الانواع
موجودة بالفعل وقد دل الدليل على تخالفها بالنوع بالماهية وان كل واحد منها لا يوجد اكثر من
آن واحد وهي متتالية لا تتخللها زمان والامور التي هذا شأنها كيف يقال ان وجودها با
لقوة بل هذا الشك يستدعي حلا اصفى واشبع هذا الكلام وسيكون ان اليه عودة عن قريب
فثبت بالبرهان الذي ذكرنا ان الكيفية لا يجوز ان يكون موضوعا للحركة وبهذا تبين انه لا يجوز
ان يكون واسطة بينها وبين الموضوع فاما الاحتمال الثالث وهو ان يكون المقولة جنسا لها فقد
ذهب اليه بعضهم وزعم ان الاين منه قار ومنه سيال وهو الحركة المكانية الكيف منه قار ومنه سيال
وهو النمو والذبول وبالجملة فالسيال من كل جنس هو الحركة ثم هؤلاء اختلفوا فمنهم من جعل المخالفة با
لسيلان والثبات مخالفة نوعية لان السيلان داخل في ماهية السيال فيكون في ماهيته مخالفا لما

ليس بسيال ومنهم من جعلها مخالفة بالعوارض لانه كزيادة خط على خط والجواب انهما باطلتان اما الاول
فالبياض داخل في حقيقة الابيض مع ان امتيازه عن الاسود فلا يكون بالفصل المنوع فظهر انه
ليس كل زيادة مميزة فهي منوعة والثاني باطل فان كل واحد من مراتب الاعداد مخالفة بالنوع
للمرتبة الاخرى مع ان ذلك ليس لزيادة الاحاد او نقصانها وكذلك ههنا لا يلزم انضياف
حقيقة السيلان الى طبيعة الكيف الا يكون السيال بحالها غير السيال وعلى الجملة فالفرقة الاولى منقوضة
بالفصول والفرقة الثانية منقوضة بالخواص فهذا شرح مذهبهم وهو في الاصل باطل الا انا لا نعني
بالحركة الا تغير الموضوع في صفاته تغيرا على التدريج يسيرا يسيرا ومن المعلوم ان هذا التبدل ليس
من جنس ما وقع فيه التبدل لان التبدل حالة نسبية والمتبدل ليس كذلك ولان التبدل لو
كان كذلك من جنس المتبدل وهو لا يحصل الا عند المتبدل فهما ان كانا مثلين لزم اجتماع المثلين
وان كانا مختلفين كانا متضادين مع انهما مجتمعان فيكون الضدان مجتمعين هذا خلف ولما بطلت
الاحتمالات الثلاثة ثبت ان المعنى بوقوع الحركة في المقولة تغير الموضوع وانتقاله من نوع منها الى
نوع اخر الفصل الثامن في ان الحركة مقولة على ما تحتها بالتواطؤ والاشتراك من الناس من زعم
مقول على ما تحتها بالاشتراك وهو باطل لان الادلة المذكورة على ان مفهوم الوجود مشترك بين
اقسامه فهي بعينها دالة على ان المفهوم التغير مشترك بين اقسامه ومنهم من قال انها بالتشكيك
ثم من هولاء من زعم ان الحركة الواقعة في مقولة نوع من تلك المقولة وقد عرفت بطلان مذهبهم ومنهم من
لا يقول بذلك وهم على اختلاف اصنافهم استدلوا على القول بالتشكيك بان قالوا الحركة كمال اول
لما بالقوة والكمال عبارة عن وجود شيء من شانه ان يكون ذلك الشيء ولما كان الوجود مقولا
على ما تحته بالتشكيك كان الكمال ايضا كذلك فكانت الحركة ايضا كذلك والجواب ان الشيء
انما يكون مقولا على اقسامه بالتشكيك اذا كان ثبوته لاحدهما قبل ثبوته للاخر وههنا ليس كذلك
فانه ليس كون النقلة كمالا بسبب كون الاستعداد كمالا ولا بالعكس بل يجوز ان يكون وجود النقلة سببا
لوجود الاستعداد له وحينئذ يكون المتقدم المتاخر عائدين الى الوجود وهذا كما ان انواع العدد لما لم يكن شيء
منها علة لكون الاخر عددا بل لكونه موجودا لاجرم كان العدد مقولا عليها بالتواطؤ والتشكيك كان
عائدا الى الوجود فكذلك ههنا الفصل التاسع في ان الحركة هل هي نفس مقولة ان ينفعل الذين

يمتنعون

يمتنعون انما يمتنعون لاعتقادهم ان الحركة مقولة على ما تحتها بالتشكيك ولا شيء من المقولات بمقولة
على ما تحتها بالتشكيك فالحركة ليست بمقولة ولكنا ان الحركة ليست مقولة على ما تحتها بالتشكيك وايضا
فلو كان وقوعها على ما تحتها بالتشكيك لم يمكن ذلك مانعا من كونها مقولة فان مقولة الجدة وكون
الشيء محاطا بما ينتقل بانتقاله مقولة على ما تحتها بالتشكيك فان الجلد للحيوان اولى بذلك من قميصه
فكذلك ههنا ولاصحاب هذا المذهب ان يتمسكوا بما هو اقوى من ذلك وهو ان يدلوا على ان مقولة
ان ينفعل لا يمكن ان يكون امرا وجوديا بما ذكرناه ولا شك في كون الحركة امرا وجوديا فاذا ليس الحركة
هي نفس مقولة ان ينفعل واما من زعم ان الحركة نفس مقولة ان ينفعل فقد احتج بامرين الاول ما ثبت
ان الحركة عبارة عن التغير المتدرج والتغير عبارة عن اتصاف الشيء بصفة بعد زوال صفة اخرى وذلك
الاتصاف وهو نفس الانفعال لا غير فاذا الحركة نفس مقولة ان ينفعل ولقائل ان يقول ليست الحركة
نفس هذا الانفعال بل طبيعة يلزمها الثاني ان ان ينفعل اما ان يكون نفس الحركة او هو عبارة عن
نسبة الحركة فان كان نفس الحركة فاما ان يكون نفس الحركة المطلقة او نفس حركة مخصوصة والاول يوجب ان
يكون الحركة مقولة لاجل ان ان ينفعل مقولة والثاني يوجب ان تزيد المقولات على العشرة لانه ليس
بعض اقسام الحركة بان يجعل مقولة اولى من بعض وان كان ان ينفعل عبارة عن نسبة الحركة الى المحل فلا
يخلو اما ان يكون عبارة عن نسبة الحركة المطلقة الى المحل او عن نسبة حركة خاصة الى المحل والاول
يوجب ان يكون الحركة جنسا كان ذلك اولى وحينئذ تزيد المقولات على العشرة وان كان ان ينفعل
عبارة عن نسبة حركة خاصة الى المحل فليس نسبة بعض الحركات بان يكون مقولا اولى من البعض وايضا فقد
بينا ان ما يكون له نسبة الى المحل يكون مقولة ويلزم من الامرين ان تزيد عدد المقولات وهو باطل فاذا الحق
هو ان الحركة ليس مقولة ان ينفعل وضعف هذه الحجة لا يخفى الفصل العاشر في المقولات التي تقع الحركة فيها
المشهور وقوع الحركة في اربع من المقولات الكم والكيف والاين والوضع اما الكم فوقوع الحركة فيه على و
جهين احدهما بالتخلخل والتكاثف والثاني بالنمو والذبول فلنتكلم في الاول فنقول ان الاجسام قابلة
للتخلخل والتكاثف وهو ان يصير الجسم اصغر مما كان من غير فصل جزء منه او اكبر مما كان من غير وصل جزء به ويدل
عليه امران الاول ان القارورة تمص فتكب على الماء فيدخلها الماء فاما ان يكون قد وقع الخلاء وهو محال واما ان
يكون الجسم الكائن فيها تخلخل بالقسر الحاصل اياه على تسليم المكان ثم كثفته برد الماء او اذا التكاثف بطبعه فرجع

الى جهة الطبيعي عند زوال السبب المخرج اياه خارجا من طبعه وذلك هو المطلوب الثاني ومن ان الاواني
تنصدع عند غليان ما فيها فلا يخلو اما ان يكون ذلك الانصداع بسبب حركة ما فيها او بسبب حركة ما هو خارج
عنها والاول لا يخلو اما ان يكون بسبب حركة مكانية او مقدارية ومحال ان يكون بسبب حركة مكانية لان تلك
الحركة اما ان تكون الى جهة واحدة او الى الجهات كلها فان كانت الى جهة واحدة وجب ان تنتقل الاناء لان نقل
الاناء اسهل من صدعه وان كانت الى جهات مختلفة فتلك الطبيعة المتشابهة تفعل حركات مختلفة بالطبع وذلك
محال وان كانت الحركة لشيء من خارج مثل ما ظن ان انه يدخل المعنى فيصير اكثر فيصدع الاناء فلا يخلو اما ان
يدخل ثقبا خالية او تحدث ثقبا وتدخلها والاول باطل لبطلان الخلاء وبتقدير صحته فاذا امتلأت الثقب الخالية
لم يجب ان يزداد حجم الجسم كله بل وجب ان يكون على ما هو عليه واما ان احداث الثقب فلا يخلو اما ان
يزيد في الحجم قبل النفوذ في الثقب المستحدث او بعده والاول باطل لان نفس المماسة توجب زيادة الحجم
ربما كان المماس يرفع ولينضغط الى جهة واحدة مخالفة لجهة حركة ويضطرب الهباء ولا يجب ان يحصل الانصداع
بعد النفوذ لانه لا يخلو اما ان تكون الزيادة حاصلة قبل الانصداع او كانت حاصلة وقت الانصداع
والاول باطل لان النفوذ بالحركة وكل حركة منقسمة فلنفرض ان في زمان النفوذ الاول قد كانت الزيادة
حاصلة قبل ذلك لكن حصول الزيادة قبل الانصداع محال من وجهين الاول ان الاناء اذا امتلأ بشيء لم
يتسع لما الى اخر حتى تغتبه الى ان يشقه وثانيهما ان الانشقاق اذا كان للزيادة فاذا كانت الزيادة حاصلة
قبل الانشقاق فيجب حصول الانشقاق قبل حصول الانشقاق وذلك محال اللهم الا ان يقال دخل شيء ثم خرج
شيء فيكون الحجم لم يزد الى وقت الانشقاق لكن الاشكال يعود بعينه في القدر الذي لما دخل لم يخرج شيء ولما
بطلت هذه الاقسام ثبت ان الانشقاق انما عرض لانبساط الحجم الذي فيه وازدياده ولا لمداخلة جسم اخر
فيه وذلك هو المطلوب واما بيان كيفية امكان ذلك فلانه سيتبين ان الجسم مركب من المادة والصورة وان
المادة ليس لها حجم في ذاتها ومقدار والا لمقدار له في ذاته كانت نسبته الى جميع المقادير واحدة والا كان له في
خاص ذاته مقدار معين حتى يكون قابلا لما يساويه وغير قابل لما يفضل عليه ولما لم تكن الهيولى كذلك كانت قابلة لجميع
المقادير واقول انه لا حاجة في بيان هذه الامكان الى تركب الجسم من الهيولى والصورة اما اولا فلانه اذا ثبت
ان مقدار الجسم زايد عليه كان الجسم في ذاته من حيث هو هو عديم المقدار فكانت نسبته
الى جميع المقادير واقول انه لا حاجة في بيان هذا الامكان الى تركب الجسم من الهيولى والصورة اما اولا فلانه

اذا ثبت ان مقدار الجسم زايد عليه كان الجسم في ذاته من هو هو عديم المقدار فكانت نسبته الى جميع المقادير سواء كان
في ذاته مركبا من الهيولى والصورة او لم يكن كذلك وثانيا ان الجسم متصل واحد وثبت ان المقدار زائد عليه ثم ان
الجسم البسيط يكون كله مساويا بالجزء في الماهية والحقيقة والشيء اذا امكن اتصافه بصفة امكن ان يتصف مثله بمثلها
النصف الكل بذلك المقدار فلو انفرد جزء وجب ان يكون قابلا لذلك المقدار لوجوب اشتراك المشاركين في الماهية
في جميع الامور الواجبة فاذا انتقل الجزء الى الكل من غير انضمام شيء اليه والكل الى مقدار الجزء من غير انتقاص
شيء منه فهو التخلخل والتكاثف وهذا الكلام قوي لولا ما يتوجه عليه من تجويز قبول قطرة من البحر مقدار كلية البحر وبهذا
يظهر الفرق بين العناصر والافلاك لان الجزء ما دام يكون جزء الكل امتنع قبوله لمقدار الكل فاذا انفصل امكن ان
يتصف بذلك المقدار والفلك تستحيل عليه الانفصال واذا استحال ان ينفصل جزء عنه امتنع ان تقبل جزءه مقدار
كله وليس جسم اخر غير الفلك يساوي طبيعته طبيعة الفلك حتى تقبل الصغير منه مقدار الفلك واما العناصر فيجوز عليها
الانفصال ويوجد ايضا جسم غيره على طبيعته فيصح فيه الكلام المذكور واعلم ان هذه المسألة من تفاريع نفي الجزء
الذي لا يتجزى الا انه لو ثبت ذلك لاستحال ان ينتقص مقدار كل واحد منها عما هو عليه ويزيد فكان التخلخل و
التكاثف ممتنعا واما الذي يقال من ان ذلك لو كان ممكنا لصح ان ينتقل القطرة الى مقدار البحر القطرة فهو غير
لازم لان كل جسم جزء معينا من المقادير يكون طبيعيا له والزائد عليه والناقص يكون قسريا وبذلك القسر انما هو حد
محدود ولا يمكن التجاوز عنه وذلك كما في الكيفيات فاندفع ما قالوه وقد كان ثابت بن قرة من المنكرين لذلك
احتج عليه بان قال لو قبلت المادة الواحدة اي مقدار كان لامكن ان لا يمكن ان تنقل عنه مقدار رباع من الماء مقدار خمسة
او ربع عند انقلابه هواء او عشر مقدار درعين من الماء مقدار ثلثة ادرع وحتى يكون عنصر المقدار الاعظم من الماء
قد ينقل في الهواء مقدار اصغر من عنصر الماء الاصغر فيكون عند ضرورة مقدار اعظم والحس يشهد بخلافه فان مقدارين
متساويين من الماء فصلنا هواء استويا في المقدار ولو كان مختلفين في المقدار لكان الهوائان ايضا مختلفين
وجوابه ما بينا ان لكل مادة حظا من المقدار مستحقة بطبعه وحظا اخر يستحقه عند وجود القاسر وان لكل واحد حدا
معلوما لا يتعداه فاندفع الشك **الفصل الحادي عشر في حركة النمو والذبول** واما اذا ازداد الجسم بسبب اتصال
جسم اخر به فاما ان تكون الزيادة مداخلة في اجزاء المزيد عليه متشبهة بطبعه واما ان لا تكون كذلك فالاول هو النمو
وضده هو الذبول وربما يشبه ذلك بالسمن والهزال والفرق ان الوقوف في النمو قد يسمن كما ان التزايد
في النمو قد يهزل وتحقيقه ان الزيادة اذا احدثت المنافذ في الاصل ودخلت فيها واشبهت بطبيعة الاصل وانفذت

اجزاء الاصل الى جميع الاقطار على نسبة واحدة في نوعه فذلك هو النمو واما الشيخ اذا صار سمينا فان اجزاءه الاصلية
قد جفت وصلبت فلا تقوى الغذاء على تفريقها والنفوذ فيها فلا جرم لا تتحرك اعضاؤه الاصلية الى الزيادة فلا يكون
نموا بل انما قد يتحرك الى الزيادة فيكون ذلك نموا فيه بالحقيقة لكن المخصوص باسم النمو حركة الاعضاء الاصلية الى
الزيادة فهذا هو حقيقة النمو ثم ههنا شكوك الاول ان النامي لا يخلو اما ان يكون شيء ثابت او لا يكون فان كان فاما
اما ان يكون هو الصورة فقط او المادة فقط او المجموع ومحال ان تكون المادة باقية لانه لا يخلو اما ان يكون كل
المادة باقيا على حاله واحدة او الشيء الذي كان في الاصل يفنى واما الزائد على ذلك فانه يكون في التبدل
والاول باطل لانه دائما يتصل به شيء وينفصل عن المتحلل شيء آخر واما الثاني وهو ان يكون الباقي هو الاصل
فهو محال لان الغذاء اذا اتصل به وتشبه بطبيعته فان صار الكل متصلا واحدا ذا طبيعة واحدة امتنع ان يكون
بعض الاجزاء المفروضة فيه يمكن الزوال والنقص ممتنع الزوال مع اتحاد الطبيعة والماهية وان لم يتصل الغذاء
بالاصل ولم يتحد به قالوا [illegible] ما صار غذاء له وكلامنا فيه واما ان لم يكن المادة باقية ولا الصورة تكون باقية
وحينئذ لا يكون ان المجموع باقيا بل يكون بقاؤه بحسب الحس ثم هذا ايضا محال لان زمان حركة النمو منقسم
الى غير نهاية وهناك مراتب في الزيادة كل واحد منها في الوجود لان المرتبة الواحدة منها لو ثبت اكثر من
آن واحد لوقفت الحركة وبطلت وثبت ان الشخص متبدل بحسب تلك الزيادات فاذا يلزم ان يكون
هناك اشخاص متتالية غير متناهية في زمان محصور وذلك محال الثاني سلمنا ان في الباقي شيئا محفوظ
الذات غير متبدل لكن الحركة لا بد لها من محرك باق في كل زمان الحركة ولا بد من تغير حاله فالمتحرك ههنا
اما ان يكون هو الاصل او الجملة فان كان هو الاصل فالاصل لم يتغير حاله الا بعد النمو وقبل النمو على حالة
واحدة وان كان هو الجملة والمجموع الحاصل فالجملة تحصل لها عند نهايته والمتحرك لا بد وان يكون موجودا
من ابتداء الحركة الى انتهائها الثالث لو سلمنا وجود شيء محفوظ الذات متبدل الصغر لكن الصغر
ليس بحركة لان الحركات انما تكون بين المتضادين والصغر والكبر ليسا بمتضادين والجواب اما الاول
فمحال ان الباقي فيه اجزاء اصلية غير متبدلة وهي الحافظة للصورة النوعية الشخصية واجزاء متبدلة وهي
اسباب لظهور كمالات تلك الصورة ورجح الشيخ على بقاء بعض الاجزاء سبقا والتنابات وليس تعجبني
وذلك لاحتمال ان الاجزاء الغذائية لما وصلت الى ذلك الموضع تشبهت به فاما قولك المشكل ان الزيادة
لما اتصلت بالاصل وتشبهت بطبيعته لم يكن البعض اولى بالتحلل من البعض فجوابه ان الزيادة ربما تتميز عن الاصل

في الاستحكام

في الاستحكام والقوة لان الاجزاء الاصلية فيها من الصورة النوعية مبدأ الامداد بتلك الزيادات
وتحليلها فتتغير تلك الزيادات والنقصانات كالصفات المنفية على ذلك الاصل الباقي وهو
الحركة واما الشك الثالث فجوابه ما بينا ان المبدأ والمنتهى لا يجب ان يكونا متضادين بل يكفي في ذلك
نوع من التقابل ثم ان سلمنا انه لا بد من التضاد فالصغر والكبر الذي يتحرك عنهما النامي والذابل ليس
الصغر والكبر الاضافي بل الطبيعة جعلت للانواع حدودا في الصغر وحدودا في الكبر لا يتعداها ويتحرك
فيما بينهما فيكون العظم هناك عظما في ذاته ولا يصير صغرا بالقياس الى عظيم آخر في ذلك النوع
وكذلك القول في الصغر واذا كان كذلك كانا متضادين فهذا تمام القول في النمو فاما حقيقة
الغذاء وغير لائق بهذا الموضع فلنؤخرها الى علم النفس **الفصل الثاني عشر في اثبات الحركة في الكيف**
وهي الاستحالة من الناس من ظن ان الاجسام لا يجوز ان تتغير كيفياتها المحسوسة والحار لا يصير
باردا والبارد لا يصير حارا في الحقيقة وهم المنكرون للاستحالة ثم لما شاهدوا ان قرورة الحار باردا والبارد
حارا تحزبوا حزبين فمنهم من سلم الكون ومنع الاستحالة وزعم ان الماء لا يسخن فلم يحصل في كليته
بعض السخونة بل في بعضه كل السخونة اي صار بعض اجزائه نارا واختلط بالاجزاء المائية فان كانت
قليلة كانت السخونة قليلة وان كانت السخونة عظيمة ومنهم من اصر على منع الاستحالة والكون
وهم ايضا على قسمين الاول اصحاب الكمون والظهور فزعموا ان الاجسام لا يوجد شيء فيها بسيطا
صرفا بل كل جسم فانه مختلط من كل الطبائع لكنه يسمى باسم الغالب عليه فاذا الغلبة يكون الغالب
عليه من كل جنس ما كان مغلوبا فيه فانه يبرز ذلك المغلوب من الكمون ويجادل ويقاوم ما
كان غالبا ولا شك انها حال بروزها عن الكمون تختلط بالاجزاء التي كانت غالبة عليه فيحس
بجملتها احساسا لا يمكن التميز من احادها فيخيل الحس هناك امرا بين الحر والبرد وهؤلاء اصحاب الخليط
ثم ان منهم من يقول الجسم فيه مثلا اجزاء حارة وباردة ليس واحد منها كامنا لكنه اذا صار باردا فان الحار
ظاهرة فيبقى البارد بالعكس الفرقة الثانية زعموا ان الجسم البارد اذا صار سخنا فذلك لانه يدخل فيه من الخارج
اجزاء نارية فاذا اختلطت بالبارد احس بشيء متوسط بين الحار والبارد فنقول الدليل على وجود الاستحالة
انا نرى الاشياء تصير حارة بعد ان لم تكن بحرارة ان لا تكون التي لطفه نارية فيصح قولنا وان كانت لمخالطة
نارية فتلك النارية اما نزلت عليه من الخارج او لا من الخارج وان لم يكن من الخارج فاما ان يكون قد حدثت

الان وكانت موجودة فيه لكنها كامنة فلهذا بابطال الكمون اما ان نعني بالكمون المداخلة اولا نعني
به ذلك فالاول ثبت من استحالة تداخل الجسمين وايضا لو جوزنا ذلك فهاهنا اما ان يكون مع
كل جزء من الاخر من النار متداخل فيه واما ان لا يكون البعض كذلك دون البعض والقسم الثاني لا يخلو
اما ان تكون الاجزاء الخالية عن مداخلة النار فيها قابلة للسخونة او غير قابلة لها والاول يقتضي وجود الا
والثاني يقتضي ان يحس بعض اجزاء الماء في غاية البرد وبعضها في غاية السخونة ايضا فليس البعض بذلك
اولى من البعض مع اتحاد طبيعة الاجزاء واما ان وجد مع كل جزء من الماء جزء من النار فلا يخلو اما ان
انكسر حرافة كل واحد منهما بحرافة الاخر او لا ينكسر فان انكسرت فقد كان الاستحالة وان لم ينكسر فلا يخلو
اما ان يكون الملاقي لاحد الجزئين ملاقيا للاخر او لا يكون فان لم يكن لم يكن الجزءان متداخلين وان
كان فاذا لمسنا الماء باليد وجب ان نحس من سطح ذلك الجسم الملموس بسخونة النار النار
سارية في كل ذلك السطح وبرودة مثل برودة الثلج سارية في كله لانه ليس جزء من ذلك
السطح موضع الا وقد حصلت فيه تانك الكيفيتان ولما بطل ذلك بطل ما قالوه ايضا
فلان الى ... لما كان كامنا بالمداخلة وجب اذا تخلص البارد من الحار والحار من البارد ان ياخذ
المجموع مكانا اعظم وليس كذلك فان ظهور الحر قد يتبعه العظم فاما عند غلبة البارد على الحار فذلك
مما ينقص الحجم نقصانا محسوسا ولا يقال ظهور البرد يوجب فرط المداخلة والمداخلة توجب زيادة الخفة ونقصان
الجسم لان حكم كل واحد من المتداخلين كحكم الاخر في المقدار فاما اذا فسروا الكمون بانحصار الاجزاء
في باطن الجسم فيجب ان يكون باطن الماء البارد اسخن من الماء المتسخن لانه اذا تسخن فقد تفرقت
النيران وقبل ذلك فقد كانت مجتمعة فتكون سخونتها اقوى لكنا لا نحس بالحرارة لا في باطن الجسم ولا في
ظاهره بل ربما نجد باطنه ابرد من ظاهره الا اذا قيل النار الباطنة لا تحرق ولا تسخن اذا جاورتها النار الى ان
ابرزتها وجعلتها مسخنة وذلك اعتراف بالاستحالة ومما يدل على بطلان الكمون ان نقول ظهور الكامن
اما ان يكون بسبب خارجي او لا بسبب خارجي فان لم يكن بسبب خارجي بل لطبيعته وذاته وجب ان يكون حاصلا
ابدا وان كان بسبب خارجي فذلك السبب اما ان يعد لتلك الاجزاء الكامنة قوة بها تقوى على البروز او ليس كذلك
والاول قول بالاستحالة والثاني والثالث لا يخلو اما ان يكون تحريك ذلك السبب لم يتوقف على مماسته له او لا يتوقف فان توقف
وجب ان يكون كل ما يتحلل العطر بحركة النفوذ الجاذب او الدافع فيه وان لم يتوقف على المماسة بل يكفي فيه مجاورة الاقرب من الجذابة الا

بعد

بعد تدرك ما يؤدي اليه الهواء المنتشق من الرائحة الموجودة في البخار المخالطة او الرائحة المنطبعة
بالاستحالة من جرم ذي الرائحة ومنها الذوق وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على جرم اللسان
يدرك الطعوم المتحللة من الاجرام المماسة له المخالطة للرطوبة العذبية التي فيها مخالطة محيلة ومنها
اللمس وهي قوة مرتبة في اعصاب جلد البدن كله ولحمه تدرك ما يماسه ويؤثر فيه بالمضادة المحيلة للمزاج
او المحيلة لهيئة التركيب ويشبه ان تكون هذه القوة عند قوم لا نوعا آخر جنسا يقوى اربعة او فوقها
منبثة معا في الجلد كله واحدة منها حاكمة في التضاد الذي هو بين الحار والبارد والثانية حاكمة في التضاد
الذي بين الرطب واليابس الثالثة حاكمة في التضاد الذي بين الصلب اللين الرابعة حاكمة في التضاد
الذي من الخشن والاملس الا ان اجتماعها في آلة واحدة يوهم تاحدها في الذات الى هاهنا عبارة الشيخ
وانا اكتب تفصيل مذهبه في القوى الباطنة بعبارة كعبي حتى يكون اخصر والى الافهام اقرب قالوا القوى
المدركة اما ان تكون مدركة للجزئيات او الكليات والمدركة للجزئيات اما من الحواس الظاهرة وقد
عرفتها واما ان تكون من الحواس الباطنة ثم ان الحس الباطن اما ان مدركا فقط او مدركا متصرفا فان
كان مدركا فقط فاما ان يكون مدركا للصور الجزئية واعني بالصور الجزئية مثل الخيال الحاصل عن زيد وعمرو
واعني بالمعاني الجزئية مثل ادراك ان هذا الشخص صديق وذلك الاخر عدو فالمدرك للصور الجزئية
يسمى حسا مشتركا وهو الذي يجتمع فيه صور المحسوسات الظاهرة كلها والمدرك للمعاني الجزئية يسمى وهما
ثم لكل واحدة من هاتين القوتين خزانة فخزانة الحس المشترك هو الخيال وهي الوهم هي الحافظة واما
القوة المتصرفة فهي التي من شانها ان تتصرف في المدركات المخزونة في الخزانتين بالتركيب والتحليل
كتركيب صورة انسان تصوره طين وجبل من زمرد وبحر من زيبق وهذه القوة ان استعملتها القوة
الوهمية الحيوانية يسمى متخيلة وان استعملتها القوة الناطقة سمي متفكرة ثم زعموا ان الحس المشترك والخيال
مسكنهما البطن المقدم من الدماغ واما المتخيلة المتصرفة فمسكنها البطن المقدم الاوسط من الدماغ واما
الوهمية فمسكنها ايضا البطن الاوسط واما الحافظة فمسكنها البطن الآخر من الدماغ ثم منهم من يجعل
النفس الحيوانية عبارة عن مجموع هذه القوى ومنهم من يجعل النفس هي القوة الوهمية ويجعلون سائر
القوى تبعا لها فهذه خلاصة كلامهم في التفصيل القوى الحيوانية وقد ضاع عن هذا التقسيم القوة الحيوانية
التي تذكر في الطب واما تفصيل قوى النفس الناطقة فسنذكرها في موضع آخر ونريد الان ان نذكر

اولتهم على اثبات هذه القوى وتتامل في صحتها وفسادها ولكن نبين ان افاعيل النفس
من كم وجه مختلف **الفصل الخامس** في تعديد وجوه اختلاف افاعيل النفس زعموا ان ذلك من اربعة
وجه الاول بالوجود والعدم مثل التحريك والتسكين والشك واليقين الثاني بالحدة والضعف كالظن واليقين
والثالث بالسرعة والبطوء كالحدس والتفكر الرابع اختلاف الانواع اما مع اتحاد الجنس القريب
كابصار السواد والبياض وادراك الحلاوة والمرارة مع اختلاف الجنس اما القريب كادراك الالوان
والاصوات واما القريب والبعيد كالادراك والتحريك واذا عرفت ذلك فنقول القسم الاول لا يستدعي
قوتين لان وجود الفعل بوجود القوة وعدمه لعدمها او العدم الشرط من شرائطها والثاني لا يستدعي
بحسب مراتب الزيادة والنقصان الغير المتناهية ولزوم تناليها في الات متنالية وكذلك الحال
بل السبب فيه اختلاف قوة القوة وضعفها واختلاف الالة وجدتها وكذا القول في السرعة والبطوء
اما القسم الرابع فزعموا ان الامور المختلفة بالجنس قريبا كان او بعيدا لا تستقل بها قوة واحدة فالقوة
الواحدة لا تكون وافية بالادراك الباطن والادراك الظاهر بل لا تكون وافية بادراك الالوان والطعوم
والروايح لا بد لكل جنس من قوة على حدة هذا ما وجدنا فيه ثم انه سال نفسه فقال لقايل ان تقول لم لا يجوز
ان يكون النفس هي التي تفعل كل هذه الافعال ان سلمنا ان النفس الانسانية مغايرة للقوة الحيوانية
لكن لم لا يجوز ان تكون القوة الحيوانية واحدة فتكون المدركة والمحركة واحدة وان سلمنا تغايرهما
ولكن الحس الظاهر قوة واحدة تفعل في الات مختلفة وايضا فلم لا يجوز ان تكون القوة النباتية هي
الحيوانية وان سلمنا تغايرهما فلم لا يجوز ان تكون الغاذية والنامية والمولدة واحدة فهي تورد على
الشخص في ابتدا الكون اكثر مما يتحلل عنه الى ان ينتهي الى النهاية في قبول الزيادة وهو النماء واذا عجز عن
ذلك وحرك الغذاء الى الاعضاء ذلك المتحرك ليغذوها به ويفضل منه فضل غير محتاج اليه في التغذي وهو
غير منصرف الى النمو فيصرف الى فعل آخر محتاج وهو التوليد ثم لا يزال يورد بدل ما يتحلل الى ان يعجز
فيحل الاجل واعلم ان للشيخ في ابطال هذه الاسئولة دليلا عاما يعم جميع القوى ودليلا خاصا على كل
واحد منها فلنذكر اولا الدليل العام الحجة العامة فهو ان القوى بسايطه والبسيط لا يصدر عنه بالذات
الا فعل واحد فاذن القوة الواحدة لا يجوز ان يكون مبدا لاكثر من فعل واحد بالقصد الاول بل يجوز
ذلك بالقصد الثاني مثل ان الابصار انما هو قوة على ادراك اللون ثم ذلك اللون قد يكون بايضا والقوة

الحالية

الحالية هي التي تتثبت اللون المجرد عن المادة تجريدا غير بالغ ثم يعرض ان يكون ذلك لونا وطعما
والقوة العاقلة هي التي تدرك الامور البريئة عن المادة وعلائقها ثم تارة يكون ذلك شكلا وتارة
يكون ذلك عددا وللقائل ان يقول هذه الحجة مبنية على انه لا يصدر من الواحد اكثر من واحد ونحن قد
استاصلنا هذه القاعدة وايضا فلنسلم ذلك ونتكلم على هذه الحجة من وجوه الاول الدال على ان الواحد
بالجنس لا يصدر عنه الا واحد بالجنس والواحد بالنوع لا يصدر عنه الا واحد بالنوع كذلك بعينه دل على ان
الواحد بالشخص فيلزم ان تكون القوة الباصرة التي ادركنا بها سوادا غير القوة التي ادركنا بها
سوادا آخر وان كنتم لا تلتزمون ذلك بل جوزتم ان يصدر عن الواحد الشخص اكثر من معلول واحد
شخص فقد خالفتم مقتضى الذي دل على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وحينئذ تبطل حجتكم
الثاني هو ان الحس المشترك مدرك لكل المحسوسات الظاهرة فان كانت هذه الادراكات
مختلفة فقد صدرت عن القوة الواحدة وهي الحس المشترك هذه الادراكات المختلفة وقد بطل
اصل الحجة وان كانت غير مختلفة فلم لا يجوز صدورها عن قوة واحدة الثالث ان القوة الباصرة
لا يقتصر ادراكها على نوع واحد فانها تدرك السواد والبياض وما يتوسطهما فاذا جاز ان تكون
القوة الواحدة وافية بادراك النوع المندرجين تحت جنس واحد فلم لا يجوز ان تكون وافية
بادراك المختلفات المندرجة تحت جنس واحد بعيد وايضا فالقوة الواحدة الباصرة تدرك الشكل
والعظم واما ان كان ادراكها لهما متوقف على ادراكها اللون او لا ولكن ذلك لا يقدح في ادراكها
لهما فاذا ان القوة الواحدة وافية بادراك امور مختلفة في الجنس والتخيل ايضا تدرك امورا مختلفة
بالجنس بل العقل لا في المدرك لا في الادراك واما السماع والابصار فالاختلاف انما حصل في الادراك
فلو كانت القوة الواحدة قوية على الادراكين لكان قد يصدر عنها فعلان مختلفان منقول
ادراك الشيء عندكم عبارة عن حصول صورة مساوية لماهية المدرك في المدرك ولما كانت المدركات
مختلفة بالنوع كانت الادراكات المساوية لها في النوع مختلفة فاذا نسبتموها الى القوة
الواحدة فقد ابطلتم قولكم ان الواحدة ينسب اليه اكثر من الواحد الرابع انه لا خلاف بين الحكما
ان قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد غير صحيح على الاطلاق بل بشرط ان لا يكون الفاعل متوقفا
على آلة او شرط فانه ان توقفت الفاعلية على شرط فيجوز ان يصدر عن الشيء الواحد بحسب انضمام

شروطه كثيرة اليه افعال كثيرة الا ترى ان الطبيعة قوة بسيطة وهي عندهم مقتضية للحركة بشرط كون الجسم
خارجا عن حيز الطبيعي والاستقرار والثبات عند كون الجسم في حيزه الطبيعي بل العقل الفعال الذي
هو مدبر ما تحت كرة القمر جوهر بسيط مع انه مبدء لجميع الحوادث التي تحدث في عالمنا وذلك لاجل
اختلاف الشرائط والمعدات واذا ثبت ذلك فنقول لم لا يجوز ان يكون القوة السامعة والباصرة و
الذائقة واللامسة قوة واحدة الا انه تختلف افعالها بحسب اختلاف الالات الاخرى واذا بقي
هذا الاحتمال سقطت هذه الادلة الى صنه فهي كثيرة الاول احتجوا على ان القوة المدركة للجزئيات
غير النفس الناطقة بان قالوا النفس الناطقة جوهر مجردة عن المادة وعلائقها استحال منه ادراك
الجزئيات فاذن المدرك للجزئيات فينا قوى اخرى غير النفس واعلم ان الكلام في هذه المسالة طويل
وسياتي على الاستقصاء فيما بعد ولكنا نذكر ها هنا نكتة تستاصل هذه القاعدة وتحيل الاستقصا
على ما سياتي فنقول لنا مقدمة صادقة يقينية لا يشك فيها عاقل وهي ان الحاكم على الشيئين يجب ان
يكون مدركا لذينك الشيئين وذلك لان الحكم على شيئين عبارة عن التصديق بثبوت امر لهما وسلبه
عنهما والتصديق لا يتم الا بتصور الطرفين فاذا حكمنا بشيء على شيئين فلا بد وان يكون لك الحاكم
متصورا لذينك الشيئين الذين حكما عليهما ولذلك الشيء والذي حكم به عليهما حتى يمكنه ذلك الحكم
واذا عرفت هذه المقدمة فنقول انا ادركنا شخصا من اشخاص الناس علمنا انه جزئي للانسان
الكلي وانه ليس بجزئي للفرس الكلي وغير جزئي للفرس الكلي لا بد وان هو بعينه مدركا للانسان
الجزئي والانسان الكلي والفرس الكلي فاذن المدرك للجزئيات بعينه هو المدرك للكليات فهذه
نكتة قاطعة لا ترتاب فيها من له قليل فهم ولا ادري كيف ذهل عنها السابقون مع حداقتهم واما
الاستقصا من الجانبين في هذه المسالة فسياتي الثاني قالوا وجدنا عضوا يسلب منه الافعال
الحسية او بالعكس فعدم الاحساس اما لعدم القوة الحاسة او لان العضو لا ينفعل عن القوة فان
كان الاول حصل المقصود لان القوة الطبيعية لما وجدت مع عدم القوة الحساسة كانت احدى القوتين
مخالفة للاخرى واما الثاني فباطل لان تلك الاجسام قابلة للحر والبرد متاثرة عن الطعوم والروائح
فلو كانت القوة اللامسة والذائقة وامثالهما حاصلة هناك لكانت القوة حاضرة مع المدرك
فكان يجب حصول الادراك والقائل ان يقول ليس يلزم من حصول القوة المدركة وحصول المدرك

في شي

في شيء واحد حصول الادراك اذ من الجائز ان يكون الادراك موقوفا على شرط فايت الا ترى ان
العضو الذي حصلت فيه القوة اللامسة مع الكيفية الملموسية مع ان تلك القوة غير مدركة لتلك
الكيفية وكذلك القوة الباصرة موجودة في الروح الباصر الذي وجدنا تاما ومنه ما تم ان القوة الباصرة
لا تبصر شكل محلها ولا لونها وهيئتها فعلمنا انه لا يلزم من اجتماع المدرك والمدرك كيف كان حصول
الادراك فاذن لا يلزم من عدم صدور الفعل المخصوص بعضو من عضو آخر اختلاف القوتين
الحالتين في العضوين الثالث قالوا لو كانت القوة الحاسة والمحركة بالارادة هي القوة النباتية
لكان النبات متحركا بالارادة لان حسه ممكن ان يتحرك والقوة المتحركة بالارادة موجودة فكان يجب
ان يكون حركته حركة بالارادة فلما لم يكن ثبت ان القوة النباتية التي فينا مغايرة للحيوانية التي
فينا ولقائل ان يقول اليس من مذهبكم ان القوة الغاذية القائمة بعضو مخالفة بالنوع في الماهية
للقوة القائمة بعضو آخر فاذا كان كذلك فمن الواجب ان يكون الغاذية التي للانسان مخالفة بالنوع
للغاذية التي في النبات او ان لم يجب فهذا محتمل واذا ثبت ذلك فنقول لا يلزم من قولنا ان الغاذية
التي في الشجر غير قوية على الحركة الارادية ان يكون الغاذية التي في الحيوان غير قوية على ذلك اذ ليس يلزم
من عدم قوة الشيء على قوة ما يخالفه على ذلك الشيء واما ساير الوجوه التي يذكرونها في الفرق بين
الحس المشترك والخيال وساير القوى فسياتي تفصيلها فيما بعد والذي نختاره ان المدرك لجميع الادراكات
هو النفس وان المتحرك بالارادة هو النفس الا ان تلك الارادات المختلفة متوقفة على الات مختلفة
وشرائط متفارقة فعدمت الة او شرط فقد ذلك الادراك وذلك الفعل لا لاجل ان المدرك والفاعل
كان حالا في ذلك العضو بل لان ذلك العضو كان الة او شرطا فلما اختل حصل الاختلال في الفعل بل الا
فعال النباتية اعني التغذي والنمو وما اشبههما غير صادرة عن النفس بل عن قوى توجد عن النفس في
تلك الاعضاء والدليل على ان التغذي والنمو لو كانا فعلين من افعال النفس لكانت النفس
شاعرة بما يصدر عنها من الاحالة والهضم لكان يجب ان يكون النفس عالمة بجميع مراتب الاستحالة
للغذاء وجميع الاعضاء على التفصيل عالما بذهابها ولما لم يكن كذلك علمنا ان الفاعل لهذه الافاعيل
قوى عديمة الشعور بهذه الاثار فان قيل لم لا يجوز ان يكون للنفس لها شعور بهذه الامور لكنه ليس
الشعور بذلك الشعور باقي ولا مستمر لا لاجل ان كثرة تغيرات هذه الافاعيل سبب لنسيان النفس

لهنا كما ان الاصل اذا اسمع كلمات كثيرة متوالية سريعة المولاة فانه نيامًا ولا يبقى شى منها فى
حفظه كذا ههنا الجواب انه لو جاز ان يقال عالمون بجميع مراتب التغيرات التى تقع للغذا وجميع الاعضا
التى يستحيل اليها الغذا مع انا لا نجد ذلك الشعور من انفسنا جاز ان يقال فى البهايم بل فى الجمادات
حان مثل الدليل على ان الفاعل لهذه الافاعيل النفس الانسانية ان الانسان اذا اشتدت حاجته
الى الجذب والهضم بسبب من الاسباب كما يكون للمريض ليلة بحرانه فانه يعتبر نفسه مقصرة عن
سائر الامور الادراكية والحركات الادراكية وما ذلك الا لاشتغال النفس بهذه الافعال واستغراقها
فيه فلا جرم ان قطعت عن سائر الافعال الجواب لم لا يجوز ان يكون شعور النفس بتلك التغيرات
العظيمة هو المانع من سائر الافعال وايضا فمن الجائز ان يكون النفس هى المحركة لتلك المواد لكن
بواسطة القوى النباتية وحينئذ يندفع ما قاله هذا القائل فهذا ما نقوله فى هذه القوى **الباب الثانى**
فى القوى النباتية واحكامها وفيه فصول **الفصل الاول** فى اقسام القوى النباتية بالوجه
الكلى القوى النباتية اما ان يكون مخدومة واما ان يكون خادمة اما المخدومة فاما ان يكون تصرفها فى
الغذا لاجل الشخص او لاجل النوع اما الذى يكون لاجل الشخص فاما ان يكون تصرفها فى الغذا
لاجل الشخص او لاجل النوع اما الذى يكون لاجل الشخص فاما ان يكون لاجل بقاء ذات الشخص
او لاجل تحصيل كمال ذاته اما الذى لبقاء الشخص فهى الغاذية وهى التى تحيل الغذا الى مشابهة المتغذى
لتورده بدل ما يتحلل واما الذى يكون لتحصيل كمال الشخص وهى النامية وهى التى تزيد فى اقطار الجسم
على التناسب الطبيعى لتبلغ الى تمام النشو والغاذية تخدم النامية وهى التى تزيد فى اقطار الجسم
والغاذية تورد الغذا اما مساويا لما يتحلل او انقص او ازيد والنمو لا يكون الا اذا كان الوارد ازيد
لكن ليس كلما كان كذلك كان نموًا فان السمن بعد سن الوقوف ليس نموًا والهزال فى سن النمو ليس
بذبول بل النمو هو الزيادة التى تكون على تناسب طبيعى لتبلغ تمام النشو وانما يتم فعل الغاذية
بامور ثلاثة الاول تحصيل الخلط الذى هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد تختل به كما فى العدم
الغذاء والثانى تصيير ذلك الاجزاء للعضو وقد تختل به كما فى الاستسقاء اللحمى والثالث تشبيهه به فى قوامه
ولونه وقد تختل به كما فى البرص والبهق واعلم ان غاذية كل عضو مخالف بالماهية لغاذية عضو الاخر اذ لو اتحدت طبايعها
لاتحدت افعالها واما اللتان لبقاء النوع فاولهما المولدة هى التى تفصل جزءا من فضل الهضم الاخير المستعد

وتوزعه

وتوزعه قوة من بعده وثانيتهما المصورة وهى التى تفيد المنى بعد استحالته الصور والقوى والاعراض
باذن الله جل وعز واما الخادمة فهى خوادم الغاذية وهى اربع الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة
فهذا ما نقول فى هذه القوى وههنا امور لا بد من البحث عنها ونحن نذكرها فى فصول **الفصل الثانى**
فى اثبات القوة الجاذبة لتبيين وجودها فى الغذاء والرحم ثم فى جملة الاعضاء فنقول الدليل على
وجود هذه القوة فى المعدة وجهان الاول انا نشاهد حركة الغذا من الفم الى المعدة والحركات
اما ارادية وطبيعية او قسرية ولا شك ان الغذاء ليس لها ارادة ان تتحرك الى المعدة فتلك الحركة
ليست ارادية وليست ايضا طبيعية مثل ان يقال الغذاء جرم ثقيل وليتحرك لثقله الى اسفل المعدة
فان الانسان لو انقلب حتى يكون راسه الى السفل ورجلاه الى فوق امكنه ان يزدرد الطعام
ازدرادا تاما فيتعين ان تلك الحركة قسرية ولا بد من قاسر وهو اما دافع من فوق كما يقال الدافع
يرفع الطعام باختياره الى المعدة واما جاذب من تحت ان يقال المعدة تجذبه بقوة جاذبة فيها والاول
باطل لوجهين الاول انا نجد المرى والمعدة وقت الحاجة الشديدة تجذب الطعام من الفم والحيوان يمضغ
من غير ارادته وثانيهما انا نجد المرى والمعدة عند تناول الاغذية اللذيذة تجتهد بانها مسرعة حتى الكبد ايضا
تجذبها من المعدة للذاتها فتجذبها من طبيعتها ويمنع لك انه متى تغذى الانسان غذاء تاما بل تعدى
غذاء فلو اراد استعمل القى وجد ما يخرج بالقى من الشى الحلو فى آخر شى يتفاوت وذلك لحدث المعدة الى
تعرفها ومتى تناول الانسان غذاء ادويا وجد المرى والمعدة يهمان نقصه ولا يزدردانه الا بعسر
واذا تبطل القسم تعين ان يكون اجتذاب الطعام من الفم الى المعدة بقوتها الجاذبة الوجه الثانى انا
نرى المرى يتقصر والمعدة تصعد الى فوق لشوقها الى اجتذاب الطعام وذلك وقد تجد المعدة فى بعض الحيوان
البرى فى وقت تناول الغذاء يصعد حتى تلاقى الفم اذا كان فيه واسعا كالتمساح وذلك يدل على ما قلنا
ولنبين ذلك ايضا فى الرحم فنقول ان قوما من القابلات سموا الرحم حيوانا مشتاقا الى المنى وذلك لشدة جذبه له وبدل
عليه ان الرحم اذا كان قد انقطع عند الطمث زمانا وكان خاليا عن الفضول لا ينتقل عن محله اشتد شوقه الى المنى
حتى ان الانسان يحس فى وقت الجماع يجذب احليله الى الداخل كما تجذب المحجمة الدم ولنبين ذلك ايضا فى
سائر الاعضاء فنقول الدم اذا تكون فى الكبد كان مخلوطا بالفضلات الثلاثة اعنى الصفراء والسوداء والمائية
ثم ان كل احد من تلك الاربعة يتميز عن الآخر وينصب الى عضو معين ولولا ان فى كل واحد من تلك الاعضاء

قوة جاذبة لذلك النوع من الرطوبة لاستحال ان يتميز تلك الرطوبات بعضها عن البعض بنفسها ولاستحال
ان يختص كل عضو برطوبة معينة اختصاصا اكثريا وهذا قاطع في اثبات القوة الجاذبة لجملة الاعضا
الفصل الثالث في القوة الماسكة لتبيين وجودها اولا في الرحم والمعدة ثانيا في سائر الاعضا اما
المعدة فاعلم ان فعل الماسكة في المعدة ان تحتوي على الغذا احتواءا تاما مماسة من جميع الجوانب حتى لا يكون
بينها وبينه فضلة وليس ذلك من جهة شدة امتلا المعدة فان الغذا ان كان قليلا وكانت القوة الماسكة
قوية ولا آفة بالمعدة والنوث عليه حادث هضمه ومتى كانت الماسكة ضعيفة فانها لا تلزم الغذا فتحدث
في البطن قراقر ونفخ وبطوء الاستمراء وعلى هذا المثال الرحم تحتوي على الزرع والدليل على وجود هذه القوة
في المعدة انا عاينا اما اذا اعطينا حيوانا غذاء رطبا مثل الاشربة والاحساء الرقيقة ثم شرحنا في ذلك
الوقت بطنه وجدنا المعدة محتوية عليه لازمة من جميع كل الجوانب ووجدنا البواب مستطفا حتى لا
يمكن ان يسيل من الغذا الرطب شي بوجه الوجوه وان فعلنا هذا التشريح بعد نفوذ الغذا عن المعدة
وجدنا الامعاء قابضة على ما فيها من الانفعال لو ان الحيوان تناول عظما اعظم من سعة البواب فانه
يندفع فلما راينا الرقيق الذي من شانه النزول غير نازل والكثيف الذي ليس من شانه النزول نازلا
علمنا ان هناك قوة تمسك شيئا دون شي واما اثباتها في الرحم فلوجهين الاول المشاهدة وهو انا نراه
اذا اجتذبت اليه المني منضما انضماما شديدا من جميع الجوانب منطبق الفم بحيث لا يمكن ان يدخل فيه طرف
الميل ولو انك شققت من الحيوان الحامل من اسفل السرة الى نحو الفرج وكشفت عن الرحم تريق فانك تجد
الرحم كما ذكرنا الثاني ان جسم المني طبيعته تقتضي الحركة الى اسفل فلولا ان في جاهر الرحم قوة ماسكة تمسكه لما
وقف وبهذا الطريق اثباتها بهذه القوة في سائر الاعضا **الفصل الرابع في القوة الهاضمة** قال الشيخ الهاضمة
هي التي تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام مهيا لفعل المغيرة فيه الى مزاج صالح للاستحالة الى
الغذائية بالفعل اقول هذا الكلام نص في ان القوة الهاضمة غير القوة الغاذية مخدومة للقوى الاربعة
التي احدها الهاضمة فلابد من تغايرهما فلنتكلم في الفرق بينهما فنقول ان القوة الهاضمة تبتدي فعلها
عند انتها فعل الجاذبة وابتدا فعل الماسكة فاذا اجتذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكه ماسكة ذلك
العضو فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه تلك الصورة وحدثت له صورة اخرى فيكون ذلك
كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان بان يحصل هناك من الطبخ ما

لا جرم ياخذ استعداد المادة للصورة الدموية في النقصان وان ياخذ استعدادها للصورة العضوية في الاشتداد
ثم لا يزال الاول ينقص والثاني يشتد الى ان ينتهي المادة حيث تبطل عنه الصورة الاولى هي الدموية
وتنجذب الاخرى وهي العضوية وحينئذ يعرض ههنا حالتان احدهما سابقة على الاخرى فالسابقة هي
تزيد استعداد قبول الصورة العضوية واللاحقة حصول الصورة العضوية فالحالة الاولى هي فعل القوة
الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية فهذا ما يمكن ان يقال في الفرق بين هاضمة كل عضو وبين غاذيته
ولقائل ان يقول الكلام عليه من وجهين الاول ان القوة الهاضمة محركة للغذا في الكيف الى الصورة
المشابهة لصورة العضو وكل ما حرك شيئا الى شي فهو الموصل اليه فاذن القوة الهاضمة هي الموصلة للغذا
الى الصورة العضوية فاذن الفاعل للفعلين قوة واحدة واما الكبرى فظاهرة لان ما حرك شيئا الى شي
كان المتوجه اليه غاية للتحرك والمعنى لكونه غاية ان المقصود الاصلي هو فعل ذلك والشيخ قد اعترف
بذلك في الفصل الثامن من المقالة الرابعة من الفن الاول من الطبيعيات في الشفا عند شروعه في الاحتجاج
على ان بين كل حركتين سكونا فقال محال ان يكون الواصل الى حد ما واصلا بالغة موجودة موصلة
ومحال ان تكون هذه العلة غير التي ازالت عن المستقر الاول هذا كلامه وهذا يقتضي ان تكون
الى الصورة العضوية تلك القوة فاذن القوة الهاضمة هي الغاذية لا غير الوجه الثاني وهو ان هاضمة
كل عضو لاشك انها تطبخها وتنضجها تفيد المادة زيادة استعداد لقبول الصورة العضوية ولذلك الاستعداد
مراتب القوة والضعف وليس بعض الدرجات بان ينسب الى القوة الهاضمة اولى من البعض بل يجب
ان ينسب اليها جميع مراتب ذلك الاستعداد ومتى كمل الاستعداد والغاية فاضت تلك الصورة عن
واجب الصور واذا تمت هذه الافعال فقد تمت التغذية فاذن لا فرق بين الغاذية والهاضمة
وهذا الذي قلناه قد شهد بصحته كلام جالينوس واكثر المتاخرين اما جالينوس فلانه لم يذكر من القوة
الغاذية في شي من كتبه الا هذه الاربعة قال في منافع الاعضا ان للمعدة قوة تجذب بها ما يلايمها و
قوة اخرى بها تمسك ما يصل اليها وقوة اخرى تدفع عنها الفضول وقوة هي قدام هذه القوى كلها اعني المغيرة
التي لاجلها احتاجت المعدة الى تلك الثلاث وقال في كتاب القوى والافعال والارواح من كتاب الالية
القوى الطبيعية ثلث غاذية مرتبة ومولدة والغاذية اربع الجاذبة والماسكة والهاضمة وهي التي تغير الغذا
وتجعله شبيها بالعضو المتغذي والرابعة الدافعة اما نقوله في هذا المعنى **الفصل الخامس** في فعل الهاضمة في

الهاضمة اعلم ان الغذاء مركب من جوهرين احدهما صالح لان يتشبه بالمغتذي والثاني غير صالح لذلك فللهاضمة
فعل في كل واحد منهما اما فعلها في الاول فما سبق واما فعلها في الثاني فتلك الاجزاء لها ثلث احوال اما
ان يكون غليظة او رقيقة او لزجة وفعل الهاضمة في الاول الترقيق وفي الثاني التغليظ وفي الثالث
التقطيع فان قيل الشي كلما كان ارق كان انفذ واسهل فاذا جعلتم التغليظ احد الامور المستعانة للدفع
قلنا لان الترقيق قد يتشربه جرم المعدة فتبقى تلك الاجزاء المنتشرة فيه ولا يندفع واما اذا غلظت
لم يتشربها العضو فلا جرم تندفع بالكلية **الفصل السادس** في القوة الدافعة فيدل على ثبوتها
امران الاول انك ترى المعدة عند القي كانها تنشرع من موضعها الى فوق حتى يتحرك معها عامة
الاحشا وتتحرك الى الاسفل بتحرك عضل البطن ومعونة الامعاء على دفع ما فيها حتى انه ربما انخلع المعا
المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة بمنزلة ما يعرض في الزحير الثاني ان الدم يرد على الاعضاء
مخلوطا بالاخلاط الثلاثة فياخذ كل عضو ما يلائمه فلو لم يدفع ما بقي فيه لبقي المنافي عنده ولم يبق
شي من الاعضاء مخلوطا بالاخلاط الفاسدة ولما بطل ذلك ثبت وجود القوة الدافعة **الفصل
السابع** في بيان مغايرة هذه القوى واذا قد ثبت ان في الاعضاء قوة جاذبة وماسكة وهاضمة
ودافعة فلقائل ان يقول لم لا يجوز ان تكون قوة واحدة بالذات واربعة بالاعتبار فتكون تلك
القوة جاذبة عند ازدراد الطعام وماسكة له عند الازدراد ومغيرة له عند الامساك ودافعة للفضل
المستغني عنه والحجة المشهورة ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد قد بطل فعلها فالاولى ان نقول الذي
يمكن ان يقال فيه انا نرى العضو ضعيفا في احد هذه الافعال قويا في الباقي ولولا تغاير هذه القوى
لاستحال ذلك **الفصل الثامن** في آلات هذه القوى زعموا ان القوة الجاذبة آلتها في الجذب
الليف المطاول والماسكة آلتها في الامساك الليف المورب والدافعة آلتها في الدفع الليف المستعرض
وهذا الكلام على اطلاقه لا يجتمع اما اولا فلانهم ما اقاموا في كتبهم الطبيعية والطبية برهانا على توقف
صدور هذه الافعال عن هذه القوى على هذه الكيفيات واما ثانيا فلان لحم الكبد فيه قوة جاذبة وماسكة
ودافعة وليس فيه ليف اصلا فان قيل الاصناف الثلاثة من الليف حاصلة في الاوردة فاذا جذب الوريد
الغذا بليفه المطاول يترشح منه على جوهر ليف الكبد فنقول ان ذلك الدم اما ان يترشح من الوريد على لحم الكبد
مع كون ذلك اللحم جاذبا لذلك الدم ولا مع كونه له فان كان مع كونه جاذبا له فالجذب لا يتوقف على

الليف

الليف وان كان لا مع جذب منه لم يكن في العضو قوة جاذبة هذا خلف واما ثالثا فالرطوبة الجليدية
مع القطع بانه ليس فيها شي من الليف تجذب الغذاء وتمسكه وتهضمه واما رابعا فكل من شرطها الليف
غير مركبة من الليف والا تسلسل الكيفيات الى غير نهاية مع ان فيها هذه القوى واما خامسا فالليف
المستعرض ليس فيه مطاول مع انه يجذب والليف المطاول ليس فيه ليف مستعرض مع انه يدفع الفضل
فثبت انه لا يجوز توقف هذه الافعال مطلقا على هذه الكيفيات بل لو قيل ان جذب المري والمعدة
يتوقف على المطاول ودفعها يتوقف على الليف المستعرض كان حقا لانه متى وقع الخلل في احد الكيفيتين
وقع الخلل في ذلك الفعل **الفصل التاسع** في احتياج فاعلية هذه القوى الى الكيفيات الاربع اعلم ان
بيان ذلك مبني على مقدمة وهي ان فاعلية هذه القوى بالتحريكات اما الجذب والدفع فلا شك
انهما لا يتمان الا بالحركة المكانية واما الهضم فهو عبارة عن تغير جوهر الغذا وذلك حركة في الكيف
وذلك التغير لا يحصل الا بتفريق الاجزاء الغليظة وجمع الاجزاء الرقيقة وذلك الجمع والتفريق لا يحصلان
الا بحركة مكانية فاذن الهضم حركة في الكيف هي معدل حركات مكانية واما الامساك فهو نفسه ليس
بحركة بل هو منع من الحركة ولكنه لا يحصل الا بتحريك الليف على هيئة الاشتمال فاذن لا بد فيه من
الحركة فثبت ان افعال هذه القوى لا تتم الا بالحركة واذا ثبت ذلك فنقول ان البرودة لمنعها محدرة
فلا ينتفع بها شي من القوى بالذات بل القوى جميعا محتاجة في افعالها الى الحرارة ومع ذلك فقد ينتفع
بالبرد بالعرض واكثرها انتفاعا بالبرد الماسكة من حيث انها تحيط الليف على هيئة الاشتمال الصالح للامساك
ثم الدافعة من جهتين الاول انها تمنع من تحلل الريح المعينة للدفع الثاني انها تجمع الليف العريض العاصر فاذا
نسبت بين الكيفيات الاربعة وبين هذه القوى وجدت حاجة الماسكة الى اليبس اشد من حاجتها الى سائر
الكيفيات الاربعة وبين هذه القوى وجدت حاجة الماسكة بل كانها تضادها اما البرد فقد عرفت
انه غير معتبر بالذات واما الحر فلانه يحتاج عند الحركة ومدة حركة الماسكة اقل كثيرا من مدة سكونها فثبت
ان انتفاع الماسكة باليبس اكثر من انتفاعها بسائر الكيفيات واما الجاذبة فلا حاجة بها الى الحر وليس ثم حاجتها
الى الحرارة اشد لوجهين الاول ان حاجتها الى تحريك الليف اشد من حاجتها الى التسكين الثاني ان الحرارة تعين على
الجذب من وجوه ثلثة الاول بفعل القوة الجاذبة كالمغناطيس والثاني باضطرار الخلا على ما علمت والثالث
بالحرارة واما الدافعة فحاجتها الى اليبس اقل من حاجة الماسكة والجاذبة لانه لا حاجة بها الى التسكين بل الى

الدفع بل لها حاجة الى تحليل كثيف تبين العصر واما الهاضمة فلا حاجة بها الى اليبوسة اصلا بل الى الرطوبة
وحاجتها الى الحرارة شديدة جدا فخرج مما قلنا ان اشد القوى حاجة الى الحرارة الهاضمة ثم الجاذبة ثم
الدافعة ثم الماسكة اما اليبس فاشد القوى حاجة اليها الماسكة ثم الجاذبة واما الهاضمة فلا حاجة بها
الى اليبس بل الى الرطوبة **الفصل العاشر** في ان هذه القوى في بعض الاعضاء مضاعفة يشبه
ان يكون لما بعض العلماء رخصا وهو ان هذه القوى الاربعة ثم توجد المعدة مضاعفة احدها التي تجذب
عن البدن من خارج الى تجويف المعدة وتمسك هناك وتغيره الى ما يصلح ان يكون دما وتدفعه الى
الكبد والثانية التي تجذب الى نفسها ما يصلح لها خصوصا وتمسك هناك وتغيرها وجوهرها وتدفع الفضول
منها وكذلك الحال في الكبد لان المتغير الى الدم غير المتغير الى جوهر الكبد كما ان المتغير الى العصارة غير المتغير
الى جوهر المعدة بهذه القوى التي تجذبها الى نفسها وتشبه بنفسها وتمسك في نفسها فتدفع عن نفسها توجه في
البدن على اختلاف جواهرها واما في المعدة والكبد فتوجه فيهما ذلك مع اربعة اخرى مشتبهة بتلك
لاعداد الغذاء واما الاربعة الاولى فتفعل لاجل الاغتذاء اقول ان كان الامر على ما يقوله هذا القائل
وجب ان يحكم بذلك في الفم واللسان والمرى والامعاء والعروق المسماة بماساريقا وبالجملة في جميع اعضاء
الغذاء **الفصل الحادي عشر** في حقيقة الغذاء الغذاء هو الذي يقوم بدل ما يتحلل عن الشيء بالاستحالة
الى نوعه قد يقال له غذاء وهو غذاء بالقوة مثل الحنطة وقد يقال له غذاء ولم يحتج الى غير الالتصاق في الانعقاد
وقد يقال له غذاء عندما صار جزءا من المغتذي شبيها به بالفعل والغذاء بالمعنى الاول المتشبه بالقوة هو جوهر
لا محالة فان غير الجوهر يستحيل ان يصير جوهرا وهو جوهر جسماني لان المجردات لا تنقلب اجساما وليس ذلك جسما
كليا فان ذلك محال الوجود له في الاعيان فاذا غذى كل جسم جسم شخصي والمشهور ان الحيوانات لا تغتذي
بالاجسام البسيط وفيه اشكال من حيث ان النبات لا شك انه يجذب الماء الى نفسه ويصير ذلك الماء
جزءا منه فاذا جاز ذلك في النبات فلم لا يجوز مثله في الحيوانات واما اقسام الاغذية فقد ذكرناها في شرحنا
للقانون **الفصل الثاني عشر في مراتب الهضم** وله اربع مراتب الاولى عند المضغ فان سطح الفم
متصل بالمعدة ويدل على ذلك امران احدهما ان الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج الدماميل والخراجات
ما لا يفعله المطبوخ بالماء والثاني ان الممضوغ لو لم يظهر فيه شيء من النضج لما تغير طعمه ورائحته ولما تغير دل
على تمام النضج وتمام هذا الهضم عندما يرد على المعدة ويصير ما فيها وانما في جوارح الصيد واما مخالطة للفرو

كما

كما في اكثر الحيوانات شبيها بماء اللحم الثخين وهو المسمى بالكيلوس المرتبة الثانية ان ينجذب الى الكبد و
ينطبخ فيها وتتميز الاخلاط الاربعة بعضها عن البعض الثالثة ان ينفذ الدم في العروق الرابعة ان تتوزع
الى الاعضاء ففضلة الهضم الاول وهو الذي في المعدة يندفع من المعاء وفضلة الهضم الثاني يندفع اكثر بالبول
وما فيه من الطحال والمرارة وفضلة الهضمين الباقيين يندفع بالتحلل الذي لا يحس وبالعرق والوسخ الخارج بعضه
بعضه من منافذ محسوسة كالانف والاذن او غير محسوسة كالمسام او خارجة عن الطبع كالاورام المنفجرة او بما
ينبت من زوائد البدن كالشعر والظفر والتي فضل الهضم الرابع على ما سياتي تحقيق القول فيه **الفصل
الثالث عشر في شرح** ما ذكرنا حد القوة الغاذية والنامية قد ذكرنا ان الغاذية هي التي تحيل الغذاء
الى مشابهة المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل فنقول في بيان هذا الحد وهو ان كل قوة فانها لا محالة مبدا التغير له
صورة وما يتبدد لها محل للفاعل في فعلها غاية فيها هنا الصورة هي الاستحالة الى مشابهة المغتذي الا
هي الغذاء والغاذية تخلف بدل المتحلل فكانا قلنا القوة الغاذية هي التي تفعل الفعل الفلاني لغاية الفلانية
واما النامية فقد ذكرنا في حدها انها الزائدة في اقطار الجسم الطبيعي لتبلغ تمام النشو بما يدخل فيه عن الغذاء
فقولنا الزائدة في اقطار الجسم احتراز عن الزيادات الصناعية فان الصانع اذا اخذ مقدارا من الشمع فان زاد في
طوله وعرضه تنقص من عمقه وان كان بالعكس فبالعكس اما هذه القوة فانها تزيد من الجهات الثلاث وقولنا
على التناسب الطبيعي احتراز من الزيادات الغير الطبيعية مثل الاستسقاء وساير الاورام وقولنا لتبلغ
به تمام النشو احتراز عن السمن وقولنا بما يدخل فيه من الغذاء تنبيه على العلة الحقيقية الفرق بين السمن والنمو وذلك
لان الاجزاء الزائدة من الغذاء في النمو تنفذ في جواهر الاعضاء فلا جرم يمدها وتزيد في جواهرها اما في السمن فانها
لا تنفذ في جواهر الاعضاء بل كانها تلتصق بها واعلم ان التغذي والنمو تتمات بامور ثلاثة الاول تحصيل
اجزاء شبيهة بالمغتذي والثاني في الاهبة الثاني الصاقها بها الثالث تشبيهها بها ثم ان كانت الاجزاء
المورودة على جواهر الاعضاء الاصلية مساوية لما تحلل فذلك فعل الغاذية وان كان ازيد فذلك فعل
النامية وعند هذا يظهر شك من يشكل فيقول ان الغاذية فعلها تحصيل الغذاء والالصاق والتشبيه والنامية
فعلها ايضا هذه الامور الثلاثة فلا فرق بينهما الا ان الغاذية تفعل هذه الامور الثلاثة بمقدار ما تحلل
والنامية تفعل ازيد مما تحلل واذا كان كذلك وجب ان يكون النامية بعضها هي الغاذية لان النامي
اذا زاد فجزءه الزائد لا بد وان يكون مساويا للجزء الاصلي القوة اذا كانت قوية على فعل كانت قوية ايضا

على مثله واذا كان الجزء الزايدة مثل الجزء الاصلى وكانت القوة الغاذية قوية على تحصيل الجزء الاصلى
وجب ان يكون قوية على تحصيل الجزء الزايد فعلى هذا القوة الغاذية هى المنمية الا انها فى ابتداء الامر
يكون قوية فيكون وافيا بما يزاد بدل الاصلى والزيادة معا وبعد ذلك تضعف فلا تورد الزيادة بل
تورد الاصل تحقق ذلك ان القوة الغاذية فى سن الانحطاط والذبول تورد بدل ما يتحلل وقد كانت
فى سن الوقوف تورد مثل ما يتحلل فيكون ايرادها وقت الوقوف اكثر من ايرادها وقت الذبول فاذن
القوة الواحدة يجوز ان تختلف ايرادها بالزيادة والنقصان واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون
القوة الواحدة موردة فى اول الامر ازيد من المتحلل ثم انها تورد ما يساوى المتحلل فهذا شك لا بد ان
يتفكر فيه واعلم ان من الناس من زعم ان الغاذية نار واحتج عليه بان الغاذية تغتذى والنار
تغتذى فالغاذية نار وهى لا مع انتاجهم نتيجة من الموجبتين فى الشكل الثانى اخطاوا فى المقدمتين
جميعا اما قولهم الغاذية تغتذى فهو باطل لان النار لا تغتذى بل تتولد وتصعد بطبعها واذا ضعفت
استولى عليها الهواء البارد فاطفاها فليس هناك نار واحدة متغذية ومن الناس من اعتقد ان
الاعضاء وفرجا نمائها القوة النامية وهو باطل لان بل الفرج لا يوجب زيادة الاعضاء ونموها بل
الحق ما ذكره الشيخ فى الشفاء وفى المباحثات ان القوة النامية تفرق الاتصال العضو ويدخل
فى تلك المسام الاجزاء الغائية وهذا القول فى الاعتدا على ما حكيناه عن الشيخ فى باب الالم فى الفصل
الذى بينا ان تفرق الاتصال غير مولم بالذات

الفصل الرابع عشر فى سبب وقوف النامية قبل

الابدان مخلوقة من الدم والمنى فلا محالة يكون فى اول الامر رطبة ثم لا تزال تجف يسيرا يسيرا
ان النمو لا يحصل الا عند تمدد الاعضاء وذلك لا يكون الا بنفوذ الغذاء فى المسام المتمددة وتلك المسام
لا يمكن امتدادها الا اذا كانت الاعضاء لينة فاما اذا صلبت وجفت لم يمكن ذلك فلا جرم
يستمر النمو من اول الكون الى الوقت الذى تصلب الاعضاء فيه فحينئذ تقف النامية واعلم ان
جعلنا النامية غير الغاذية فعند وقوف النامية لا بد ان تبطل القوة النامية واما اذا قلنا بان النامية
هى الغاذية فعند وقوف النمو لا يبطل القوة التى كانت نامية وان كان يبطل منها وصف كونها نامية

الفصل الخامس عشر فى سبب وقوف الغاذية وضرورة الموت ذكروا فى ذلك وجوها احدها ان
القوة الغاذية قوة جسمانية فلا تكون افعالها الا متناهية واعلم ان النفوس الفلكية عندهم قوى جسمانية

مع انها غير متناهية الفعل ثم انهم يعتذرون عنه بان قالوا النفس وان كانت قوة جسمانية الا انه
لما يفيض عليها من نور العقل المفارق يكون قوية على الافعال الغير المتناهية فكتب اليه تلميذه بهمنيار
فعال اذا جوزت ذلك فلم لا يجوز ان يكون القوة البدنية وان كانت جسمانية الا انها لما يفيض عليها
من انوار العقل الفعال يقوى على افعال غير متناهية فاجاب عنه ذلك محال لكون البدن مركبا من الطبايع
المتضادة اقول ظهر لنا من هذه الحكاية ان الشيخ ما كان معولا فى سبب ضرورة الموت على وجوب تناهى
القوة الجسمانية وان كان تعويله على كون البدن مركبا من الفساد المتضادة فلنحقق هذا الوجه فنقول
زعم فى القانون ان الحرارة الغريزية بعد سن الوقوف تاخذ فى الانتقاص المتادى الى الانحلال الكلية
ومتى ان حلت الرطوبة فلا بد من انطفاء الحرارة الغريزية فحينئذ يحصل الموت وانما قلنا ان الرطوبة لا بد ان
تاخذ فى الانتقاص امور ثلاثة احدها انتشاق الهواء المحيط بمادتها التى هى الرطوبة وثانيها معاونة
الحرارة الغريزية من داخل على ذلك وثالثها معاضدة الحركات البدنية والنفسانية فان قيل لم لا
يجوز ان يكون القوة الغاذية تورد بدل ما يتحلل من الرطوبات فنقول هب ان تورد فى سن الكهولة
مثل ما كانت توردة فى سن الشباب الا ان المتحلل وقت الكهولة اكثر من المتحلل وقت الشباب
واذا كان كذلك لم يكن ما توردة الغاذية وقت الكهولة مساويا لما يتحلل عنه حينئذ بل اقل منه فلا جرم
ينتهى الى النقصان فان عاد السايل وقال ان مقدار التحلل كان فى زمان الشباب مساويا بالمقدار الوارد
فلو زدنا وقت الكهولة لكان اما لان المحلل صار اقوى فصار التحلل اكثر او لان الغاذية صارت
اضعف فصار الغذاء الوارد اقل والاول باطل لان المحلل ليس الا الامور الثلاثة وقد كان وجودها فى زمان
الشباب مثل وجودها فى زمان الكهولة اذا لم يزد المحلل استحال ان يزداد التحلل والقسم الثانى ايضا
باطل لان الغاذية لا يصير ضعيفة الا لنقصان الحرارة ولا ينقص الحرارة الا لنقصان الرطوبة فاذا
جعلنا انتقاص الرطوبة بسبب ضعف الغاذية لزم الدور فنقول الحق ان المحلل فى زمان الكهولة
اقوى لانه وان كان المحلل وقت الكهولة هو الاقسام الثلاثة التى كانت موجودة فى زمان
الشباب ولكن مدة تاثيرها فى زمان الكهولة اطول من مدة تاثيرها فى زمان الشباب وقد عرفت فى
الابواب السابقة ان الضعيف قد يكون اقوى اثرا من القوى لما كان اطول مدة فكيف اذا تساويا وكان

احدها مدة من الاخر واذا كان كذلك فنقول المخففات الثلاثة وهي الحرارة الداخلة والخارجية هو
الحركات تاثيرها في الكهل ادوم من تاثيرها في الشباب فكان الجفاف الحاصل منها في الكهل اكثر من
الجفاف الحاصل منها في الشباب واما ايراد الغاذية فسواء في الوقتين فيلزم من ذلك ان يكون
الوارد في سن الكهولة اقل من المتحلل وذلك يودي الى البطلان فالحاصل انه كلما كان السن اكثر كان
تاثير المخففات الثلاثة ادوم فكان الجفاف اكثر وكان ضعف الغاذية اقل واستمرار ذلك مما يودي
الى الانقطاع وهو الموت ومن الاسباب الضرورية للموت ما يثبت ان كل كاين فاسد اما السبب الغاي
فامران احدهما ان يخلص نفس العبد من ابدانهم الى السعادة العظمى فان هذا هو المقصود من الخلقة
وان لم يكن فليسوا الاختيار والثاني ان يوجد القوم الاخرون لان المادة لا تحمل الجميع الا اذا فارقت
الابدان وليسوا هم بالخلود في العدم اولى مما يخلود في الوجود بل العدل ان يوجد ون لكل واحد حظ
من هذا الوجود **الفصل السادس عشر** في تحقيق الكلام في القوة المصورة لقايل ان يقول انه لا يجوز
ان يكون خلقة الاعضاء وشكلها وعظمها وخشونتها وملاستها صادرة عن القوى المصورة
لان المني جسم متشابه الاجزاء في الحقيقة فالقوة الموجودة تكون سارية في جميع اجزائه والقوة الواحدة
لا تفعل في المادة الواحدة الا فعلا واحدا فيجب ان يكون الشكل الذي تفيده الصورة هو الكرة فاذن
اشكال اعضاء الحيوان يستحيل صدورها عن المصورة قيل المني يخرج من جميع البدن على معنى انه يخرج من اللحم منه جزء
لحمي ومن العظم جزء عظمي الدليل عليه عموم اللذة ومشاكلة العضو المولود لعضو ناقص من الوالد وبعضو ذي
زيادة او شامة وايضا المشاكلة الكلية واذا كان كذلك فيجب ان يكون سبب المشابهة عامة بالنسبة
الى البدن حتى ان كان البدن كله يرسل المني كانت المشابهة عامة والا فالمشابهة تكون بحسب عضو واذا
ثبت ان المني جسم مركب من اجسام مختلفة الطبايع فالذي هو نازل من اللحم يكون لحما والنازل من العظم يكون
عظما فلا يجب ان يكون الحيوان كالكرة والجواب من جهتين الاول ان ارسطاطاليس زعم ان هذه الادلة غير مقنعة
في كون المني نازلا من الاعضاء كلها ودفع ذلك بامور عشرة الاول هو ان المشاكلة قد يقع في الظفر وليس يخرج
منها شي الثاني ان المولود قد تشبه جدا بعيدا ولم يشبه الوالدين وحكي ان واحدة ولدت من حبشي بنتا بيضا ثم ان
تلك ولدت اسود الثالث الذي ليس يسيل الاعضاء المركبة من حيث هي اليه ويقع فيها مشاكلة الرابع

لوكان

لو كان المني بالصفة الموصوفة لكان حيوانا لانه لا يكون فيه من كل عضو جزء وتلك الاجزاء ان كانت
موضوعة وضعها الواجب فالمني انسان صغير وان لم يكن مترتبة فما الذي رتبها الخامس ان المراة اذا
انزلت عند انزال الرجل فيكون في الرحم منيان فهما انسانان السادس ما المانع ان تولد المراة اذا انزلت
وحدها اذا كان في منيها هذه الاعضاء مفصلة السابع ان الانسان قد تولد ذكرا ثم تتغير فيصير انثى
وكذلك ليست استحالة المزاج وتغيره ليس لان العضو تارة خرج منه وفيه عضو الذكور وتارة خرج وفيه عضو
الاناث واذا جاز ذلك في الذكورة والانوثة جاز ان تكون ساير الاعضاء بسبب المزاج لا بسبب نقل
الجزء الثامن كثير من الحيوان تتولد عن جنسه فلا يمكن ان يكون ذلك كما قالوه التاسع قد يفسد الحيوان
سفادا واحدا فيتولد منه حيوانات اكثر من واحد وربما ذكورا واناثا العاشر الغصن من الشجر الذي لم ينم
بعد يغرس فيثمر فان كان العضو من الغصن فقط فوجب ان توجد المشابهة من الغصنين فان لا تحصل الثمرة
الا ان يقولوا الغصن يكون فيه اجزاء من الثمرة تحصل في اصلها مخالطة كل جزء فان كان بهذا فلا يبعد ان
يكون في الحيوان كذلك فليس ان يحتاج الى نزل المني من كل جزء بل من جزء واحد فان في الجزء الواحد كل الاجزاء
قال واما ما ذكروه من مولدة الجماع فتلك اللذة انما يكون بسبب ان المني في اوعية المني واحداثه الدغدغة
وما يقترن بها من لذع حرارة المني الشبيه باللحم العرفجي اذا اشبعه تعريه كانه يحلو ثم تعرى وهذه الحالة لا
توجد في جميع الاعضاء والسواير قال فثبت ان المني جوهر متشابه الاجزاء لا شك فيه فهذا ما نقله الشيخ في
الشفاء ولا شبهة ان يكون المني مختلف الاجزاء الحجة اقوى من الدلالة المذكورة وبين ان المني لا شك انه فضل
الهضم الاخير وذلك انما يكون عند نضج الدم وصيرورته مستعدا استعدادا تاما لان يصير من جوهر الاعضاء
ولذلك فان الضعف الذي يحصل عقيب استفراغ المني ازيد من الضعف الذي يحصل من استفراغ غير
مرة مثله من الدم فانه يورث الضعف في جواهر الاعضاء الاصلية واذا كان كذلك كان المني مركبا من اجزاء
كل واحد منها قريب الاستعداد من ان يصير عضوا مخصوصا وذلك يقتضي ان لا يكون المني متشابه الاجزاء
واذا ثبت ذلك فنقول الاشكال الاول لا يندفع بتسليمنا كون المني مختلف الاجزاء لانا اذا فرضناه مركبا فلا
بد وان يكون الاجزاء البسيطة حاصلة فيه بالفعل ويكون في كل واحد من تلك الاجزاء البسيطة قوة بسيطة في مادة
بسيطة فيجب ان يكون كل واحد منها كرة حتى يكون المتولد من المني كرات مضموما بعضها الى البعض وايضا فتلك
الاجزاء في المني اما ان يكون مركبة على حسب تركب الاعضاء وترتيبها او ان لا يكون والاول باطل لان المني رطوبة سيالة

والرطوبة لا تحفظ الوضع والثاني يقتضي ان لا تركب على الوجه المخصوص ابداً او في الاكثر والثاني باطل فالمقدم مثله
فثبت ان اشكال الاعضاء وخلقها ومقاديرها واوضاعها لا يجوز ان يكون منسوبة الى القوة المصورة
ونقول ثم ان كان السبب الفاعل لبدن الحيوان اما ان يكون شيئاً عديم العلم والادراك واما ان يكون عالماً
والاول باطل بما قلنا وايضاً بشهادة كل فطرة سليمة على ان مثل هذا الرصف المحكم والترتيب العجيب الذي
عجزت العقول عن الى غايات منافعها يستحيل صدوره من شيء عديم العلم والادراك فاذن الفاعل لهذا البدن
عالم وهو اما ان يكون هو النفس الانسانية او قوة من قواها او شيء من خارج والقسمان الاولان ظاهر الفساد اما
اولاً فلان النفس الانسانية وقواها لا تحدث الا بعد تكون البدن وايضاً فلانا الآن عند كمال علومنا لا نعلم
كيفية الاعضاء في اشكالها ومقاديرها واوضاعها الا بعد ممارسة التشريح فكيف يمكن ان نتعاطى ذلك ونحن كنا
عالمين في ابتداء تكوننا بهذه الامور واذا لم نكن عالمين فذلك يستحيل ان يتأتى منا فعلها واما ثانياً فلانا
الآن عند استكمال قدرنا لا نتمكن من تغيير صفة من صفات ابداننا ففي ابتداء الامر عند غاية الضعف
كيف قدرنا على تركيب مثل هذا البدن هذا مما لا يخطر ببال عاقل فثبت ان خالق الابدان ومشكلها مدبر حكيم
وفاطر عليم فتبارك الله احسن الخالقين وابن بهمنيار مع قصور بضاعته في العلم حاول التقصي عن مثل
هذا المضيق وذلك ايضاً مبني على مادة المغلطة حيث حاول انه لا يمكن ان يقال ان المادة تستعد لامر
واحد هو النفس لكن النفس لها الان لوازم وقوى متخالفة تتحد نحواً من الاتحاد فوجب ان يكون في
المادة استعدادات بالقوة مختلفة تتحد على ضرب من الوحدة وهي كيفية المزاج فيقال له المادة اما ان يكون
استعدادها لقبول الشيء الانسانية لا يتوقف على صيرورتها بدناً انسانياً او يتوقف والاول ظاهر الفساد والثاني
يوجب الدور لانه لا يصير بدناً انسانياً الا بعد تعلق النفس الا بعد صيرورته بدناً انسانياً وقوله وجب ان
يكون في المادة استعدادات مختلفة اشارة الى ان المني ليس متشابه الاجزاء وقد بينا ان ذلك لا يدفع الاشكال
قال ثم كل قوة يجب ان يكون قد ركب في لوازم تلك القوى بما يصير آلة فبسبب هذه الهيئات ينقسم عضواً
واحداً الى اعضاء كثيرة وبسبب اختلاف ترتيبات القوى تختلف اوضاع هذه الاعضاء فيقال له ان مثل هذه
الكلمات الركيكة لا تدفع مثل ذلك الاشكال بل جعلت هيئات القوى اسباباً لتكون الاعضاء والدليل الذي
يبطل كون القوى فاعلة لهذه الاعضاء يبطل ايضاً كون هيئاتها فاعلة بل بطريق الاولى فالحق ان هذه الهيئات
التي وجدت في الاول العقول الفعالة اعني للمعقولات وحدها بعده وكانه تنتقش في العقول تلك الصور على

سبيل اللوازم فلذلك ينتقش في الصورة الغاذية مثلاً شكل الانسان لمشاركة المادة لوجود هذه القوى
في المادة فيقال له اما القول بان القوة الغاذية تنتقش فيها شكل الانسان فلذلك جهالة لان القوة
الغاذية اجمعوا على انه ليس لها شعور وادراك وايضاً فهب ان الامر كذلك لكنها في الشعور لا تكون اقوى
من جوهر النفس ونحن بينا ان النفس لا يمكن ان تكون فاعلة في البدن فكيف الغاذية واما قياس ذلك على
العقول المفارقة فلذلك جهالة لان العقول الفعالة لا تفعل افعالاً مختلفة وكذلك كانت الاشكال
الفلكية هي الكرة وههنا فان افعال الغاذية والمصورة مختلفة متقابلة هذا ما في تصحيح هذا القياس
واعلم ان الاولى ان لا نذكر امثال هذه الكلمات في هذا الكتاب لكن الطباع العامية ربما ظنت
تحتها علماً وانه لنكرة يعجبني ممن قنع عقله بامثال هذه الكلمات او يطمئن قلبه الى هذه الركاكات
بل الا عجب عقول اقوام يكتبونها ويطالعونها ويتفقون اليها واقوال الافاضل المتقدمين من
الفلاسفة اتفقوا على ان خالق الابدان الحيوانية مدبر حكيم وان شئت فارجع الى كتاب منافع
الاعضاء لجالينوس والى كتاب آراء بقراط وافلاطون لجالينوس حتى تعرف اتفاقهم على ذلك
فان كنت من المقلدة فتقليد اولئك الفضلاء اولى لك من تقليد غيرهم وان كنت من الطالبين
للعلم فلا دراك يشبه عليك الحق بالباطل في هذا الباب **الفصل السابع عشر في كيفية التولد من المنيين** اعلم انما
يجري في كلام ارسطاطاليس ان المراة ليس لها مني وجالينوس قد اكثر من التشنيع على ذلك فلنبين
حقيقة الحال في ذلك فنقول ان المني الذكر من الرطوبات التي تكون في البدن لكنه متميز
عن غيره لصفات اربع الاول انها بيضاء الثانية ان سيلانه على العضو المخصوص به لمدة
مخصوصة الثالثة كونه متدفقاً الرابعة ان فيه قوة عاقدة فلننظر ان المراة هل لها رطوبة موصوفة
بهذه الصفات الاربع فنقول اما الصفة فهي حاصلة لوجهين احدهما ان جالينوس حكى من نفسه انه وجد وعاء
المني في الاناث مملوءاً رطوبة بيضاء لزجة الثاني لولا ذلك لكان خلق البيضتين واوعية المني معطلاً
في حقهن واما الصفة الثانية فهي ايضاً موجودة لوجهين الاول ان جالينوس حكى انه كان بعض النسوان شبق
في الرحم لطول عزوبتها استفرغت منها كثيراً ووجدت من ذلك لذة كلذة الجماع وصحت والثاني
انهن قد يحتلمن فيرين منياً وبسبب تلك المادة المجاورة اللزجة على عضو يفعل فيه كالدماغ اللطيف
ويتبعه تغريته وتدسم كالتلاقي فتكون اللذة من عود الحال الى المجرى الطبيعي عند حالة خارجة عن المجرى

الطبيعي مجتمعة غير مفرطة وهذه كاللذة الحكة والدغدغة واللذة التي تعرض من سيلان دهن فاتر
سطح قرحة الا ان الذي للجماع شديدا قوي لشدة الاسباب الفاعلة والمنفعلة والمعينة عليها واما
الصفة الثانية وهي الاندفاق فغير موجودة للرطوبة التي للنسوان الا ان الغرض ليست اللذة ولا
لكان خلف الدفق وهو السيلان الثقيل ادوم للذة بل الغرض انزلاق المني الى قعر الرحم لتكون سببا
لوجود حيوان مثله ولما لم يمكن للمراة دفق لم يمكن ذلك انزالا اولى ان يسمى صعادا واما الصفة
الرابعة وهي ان يكون فيه قوة عاقدة فهي غير موجودة في الرطوبة التي للمراة لانها لو كانت موجودة
لكانت اذا لاقت القوة الانفعالية وجب ان يظهر فعلها لكن لما لم يظهر فعلها البتة وجب
ان لا تكون قوة فاعلة بيان الشرطية انه لا معنى للقوة الفاعلة الا مبدا التحريك من آخر في
آخر من حيث انه آخر فان لاقت هذه القوة للمنفعل ولم يظهر منه الفعل لم يكن مبدا للتاثير
ولا تكون القوة قوة وبيان نقيض التالي ان المني المراة اذا سال الى رحمها عند جماع فقضت المراة
فيه شهوتها ولم يقبض الرجل وحصل المني في الرحم فلو كانت هناك قوة عاقدة لكانت تلك
القوة العاقدة ملاقية ولما لم يظهر هذا الفعل اصلا علمنا انه ليس فيه قوة عاقدة فان قيل لم
لا يجوز ان يقال في مني المراة قوة اذا انضم اليها ما الرجل قوي المجموع على العقد فنقول للمني الذي
للمراة وحدها لما لم يصدر عنه هذا الفعل لم يكن له قوة على هذا الفعل مع القوة التي في مني الرجل فهي
وحدها مستقلة بالتاثير سواء كان بواسطة وعلى التقدير ما الرجل مستقل بالتاثير وما المراة
غير موثر اصلا وهو المطلوب هذا حاصل ما قيل فثبت ان الوصفين الاولين مشتركان بين ما الرجل
والمراة والآخران غير مشتركين فان وضع اسم المني للرطوبة الموصوفة بالوصفين الاولين فقط كان
للمراة مني احتج جالينوس على وجود المني للمراة بامور اولها وهو الاقوى ان الاولاد يشبهون والديهم
جميعا والذين يشبهون والديهم فلهم اصل هو المشبه لهم بوالديهم لكن ليس ذلك المشبه هو النفس لانه
غير حاصل بل الاب فالاولاد غير للاب وليس ههنا شي الاجزاء الا المني فالمني حاصل للمراة والقوة
القاعدة حاصلة فيه حتى يتصور التشبيه وثانيها ان العصب العظام والعروق مخلوقة من المني
اما اولا فلانها بيض صلبة فتكون مخلوقة من مادة بيضاء لزجة صالحة لان تخرق وتمدد تمدد ما البزر
بين والعروق واما ثانيا فلانها لو كانت متكونة من الدم لكان حال الاعصاب والعروق والعظام

كمال

كمال اللحم ولكان المقطوع منها سيعود كما ان اللحم اذا انقص نبت مرة اخرى فلما لم تنبت هذه الاعضاء مرة
اخرى علمنا ان ذلك لان تولدها من المني وقد عدم المني واما ثالثا فلان ارسطاطاليس قال الشريانات
والعروق التي هي اوعية المني فاذا طالت محاكاتها الدم في الاستدارات حدث المني ولو كان في
سائر الاعضاء تلك الاستدارات والالتفافات لكان يتولد فيها المني ولما كان البيضان مولدا للمني
دون البيضتين والفاعل هو الذي يشبه غيره بنفسه وجب ان يكون الشريانات والعروق متكونة من المني
اذ الشي انما يكون من المادة التي تشبهه فثبت بهذه الوجوه الثلاثة ان هذه الاعضاء متكونة من المني لكن
مني الذكر لا يفي بذلك فلابد وان يكون للانثى مني الجواب عن الاول لو كان سبب المشابهة ما ذكروه
لكانت مشابهته لكل واحد من الابوين ومشابهتها على التركيب ابدا حاصلا ولما لم يكن كذلك علمنا ان
السبب فيه ليس ذلك بل السبب هو ان التشبيه عبارة عن اعطاء صورة مثل صورة المشابه به والفاعل
لتلك الصورة هو الصورة العاقدة التي في مني الاب والقابل هو الرطوبة واللزوجة التي للمراة التي
فيها القوة المتعقدة ثم ان القوة العاقدة الموجودة في مني الاب اذا اقتضت الصورة المشابهة
الصور الاب فان صادفت المادة قابلة لها حصلت المشابهة من الاب وان لم تكن قابلة لتلك
الصورة لا يكون فيها الاستعداد القبول الصورة الام يتعين حصول الصورة لان الفاعل لا يمكنه ان
يفعل فعلا في المادة الا الذي يقبله المادة وان لم تكن المادة قابلة لصورة الام والصورة الاب بل لصورة
اخرى حصلت تلك الصورة فظهر انه لا يلزم من حصول المشابهة تارة مع الاب وتارة مع الاب و
تارة مع الام ان يكون متولدة من المني فنقول هذا باطل لكنه السبب المشبه حاصلا من جهتهما معا
والجواب عما ذكروه ثانيا وهو لابد من مادة بيضاء لزجة فنقول لا نزاع في وجود رطوبة بيضاء لزجة للمراة
تصير مادة للبدن الجنين ولكن النزاع في انه هل منها قوة عاقدة ام لا وذلك لا يلزم مما قلتموه وهو الجواب
عن الوجه الثاني فانا نسلم ان للمادة البيضاء اللزجة انما النزاع في انه هل فيها قوة عاقدة ام لا وليس
كلما يحتاج اليه الشي كان كافيا في حصول ذلك الشي واما قولهم ثالثا ان الشريان يولد المني فيجب ان يكون متولدة
من المني فنقول هذا باطل بالكبد فانها تولد الصفراء والسوداء وهي غير متولدة عنها ثم نقلب الكلام ونقول
العظام والعروق متغذية من الدم فيجب ان يكون تولدها من الدم واعلم ان الخصوصية في هذه المسئلة
طويلة جدا لكن الكلام المحصل من الجانبين ما ذكرناه **الفصل الثامن عشر** في ان مني الذكر هل فيه قوة منعقدة

حتى يصير جزءا من الجنين او ليس كذلك حتى لا يصير جزءا منه ظن جالينوس ان مذهب ارسطاطاليس انه لا يصير
مني الذكر جزءا من جواهر الجنين ثم احتج على ابطاله من وجوه الاول ان الرحم تشتاق بالطبع الى المني والمشتاق
بالطبع الى شيء لا يضيع المني واستشهد في اثبات الصغرى بما ذكره بقراط من ان المراة لم تحب ان تحبل في
غرست على ان لا تقبل المني فاحتاجت الى ظفر شديد الى خلف حتى ازلقت المني وذلك يدل على شدة اشتياق
الرحم الى المني واما الكبرى فظاهر وزادها توكيدا بان قال العجب ان دم الطمث مع ان الرحم تدفعه
بالطبع فانه تحفظه وتشفقه على الحاجة فالمني الذي تشتاقه بالطبع كيف يضيعه ويفسده الثاني ان الارحام خلقت
واخلها خشنة ليلا تزلق عنه المني اجاب الحكماء عن الاول ان من الجائز ان يشتاق الشيء الى الشيء لحاجة
فاذا زالت الحاجة وجب ان تزول ذلك الشوق كما ان الكبد والعروق تجذب الكثير عند الحاجة
الى تفقيد الغذا ثم عند زوال الحاجة لا يبقى ذلك الجذب وكذلك الاعضاء تجذب الادوية لمن احتاجها ثم
ان الاستغنا منها لا يبقى ذلك الجذب كذا ههنا من الجائز ان يكون الحاجة الى مني الرجل لتوثر الطمث
بتعديه المزاج الصالح لقبول النفس الحيوانية ثم بعد ذلك تستغني الرحم عنه فلا يبقى ذلك الشوق هذا اذا سلمنا بقا
الشيء على تلك الكيفية المطلوبة للرحم مع انه يحتمل ان لا يبقى تلك الكيفية بل تتبدل منافرة لاجلها يتبدل
الجذب بالدفع واما خشونة باطن الرحم فلا بد منها لتعلق المني ولكن النزاع في ان ذلك المني يبقى
في الة للجنين ام لا ثم احتج الحكماء على ثبات ان مني الذكر لا يخالط الجنين بما شاهد من ان البيض الذي
يكون من الدجاج اذا عرض عليه سفاد الديك عاد مفرخا بعد ما هو غير مفرخ واعلم ان ميل الشيخ ان مني
الذكر يصير جزءا من الجنين ولم يصح ذلك لحجة يقطعه بل مال اليه على سبيل الاولى الاحرى ثم تارة يقول
ان مني الذكر يصير مبدا للنضج الحامل للقوى وتارة يقول انه يكون جزءا من العضو لكون الانفخة جزءا
من الجن وهو الذي اختاره القانون **الفصل التاسع عشر** في ان اول عضو يتكون هو القلب ان
المشرحين زعموا ان التشريح دلهم على القلب اول عضو يتكون هو الدماغ او قول محمد بن زكريا زعمو
ان حاجة الجنين الى القوة الغاذية والنمية اقوى من حاجته الى القوة الحيوانية والنفسانية فالعضو المتولي
لهذا الامر وهو الكبد هو المتقدم في التكون وذلك باطل فان تكون الاعضا متقدم على غذائها وذلك
التكون انما يتم بالقوة الحيوانية والحرارة الغريزية المستمدة منها وهو القلب اولى بالتقدم ومما يحقق ان القلب
متقدم في التكون انه لا شك ان في المني روحا كثيرة فانه يتحد الحر وتلك الخثورة بسبب ما فيه من الهوا

ولذلك

ولذلك يشتد بياضه ولذلك اذا ضربه البرد الذي هو اول ما يجمده ويكثفه يزول خثورته وبياضه ويصير
رقيقا والمني رطب الجوهر لذلك سميت الزهرة وزيد به الاحاط مبدا الشهوة وتوليد المني زيدي
واذا عرفت ذلك وجب ان يكون اول متكون يجب ان يكون هو الذي تكونه اسهل والحاجة اليه امس
وتكون الروح اسهل من تكون العضو فان الغالب الاجزا الهوائية الموجودة في المني المتعدي الى الرحم
اسهل من صيرورتها عضوا والحاجة الى تكون الروح لانبعاث القوة المصورة واشتدادها امس من
الحاجة الى العضو فظاهر ان يكون الروح قبل تكون العضو ثم لا يخلو اما ان يكون لذلك الروح مجمع خاص
او لا يكون ومحال ان يكون الطبيعة تهمل امر هذا الروح حتى يتحرك كيف اتفق وايضا فمن الارواح
من المجانسة ما بينها وبين عزلها الجنبة على الضم فيجب مما ذكرنا ان يكون اول شيء متميزا هو الجوهر الروحي
ويجمع في موضع واحد يحيط به ما هو الكثيف من الاجزاء من المني حتى تمتنع تلك الارواح عن التحلل ثم
ليس لبعض الجوانب بان يكون مجمعا لتلك الارواح اولى من الجانب الآخر فلا بد وان يكون مجمعها هو
الواسطة وان يكون ساير الاجزا محيطة به كالكرة وذلك المجمع الذي في الوسط ليس هو الكبد لا رديا
على المراد فاذا ذلك المجمع هو الموضع الذي استحكم مزاجه كان قلبا فظاهر ان اول الاعضاء
المكونة هو القلب **الفصل العشرون في سبب تعلق النفس الناطقة بالبدن** زعم الشيخ ان
مني المراة يصير ذات نفس مغو وقوة الذكر فيه فان الروح يشبه ان يكون من نطفة الانثى فاذا صار
ذلك ذا نفس تحركت النفس فيه الى تكميل الاعضاء ويكون هذه النفس حينئذ غاذية اذ لا فعل لها غير ذلك
ثم اذا استقرت فيها القوة الغاذية واعدت للنفس الحسية فيكون منها قوة وقبول النفس الحسية وان
كانت الحسية في ذوات النطق والنطقية واحدا لان الاعضاء الحسية هي معا وكذلك الغاذية
واعضادها وايضا فاعضاء الحيوان لا يعمها الحس ويعمها الاغتذاء ان يكون النطفة يحصل فيها الغاذية
مستفادة من الاب والاخرى تحدث من بعد ويجوز ان يكون الغاذية الخاصة كان الذي ياخذ من الاب
قد تغير عما عليه الواجب التي جاءت من الاب يبقى الى ان يستحيل المزاج استحالة ثم حصل الغاذية التي
كان الذي ياخذ من الاب قد تغير عما عليه الواجب فليس من نوع الغاذية التي كانت في الاب والتي تكون
في الولد ولكن تخرج التغير به عن ان يفعل عملا مناسبا لذلك العمل وكيف ما كان فاذا صار القلب والدماغ
موجودين في الناطق تعلقت بها النفس النطقية وتفيض منها الحسية اما النطقية فيكون عن مادة لكنها لا يكون

عاملة بل يكون كما في السكران المصروع وانما يشكل بامور من خارج واعلم ان العاقل لا يطمع في هذه
الفصول الى ان يصل الى القطع واليقين بل المقصد الاقصى طالب الامكن فلذلك تسامحنا في تحقيق
مقدماتها **الفصل الحادي والعشرون** في اختلاف هذه القوى اعلم ان غاذية كل نوع مخالفة بالنوع
لا لغاذية العضو الآخر انما لما اختلفت افعالها وكذلك القول في النامية والمولدة والخوادم
الاربع بل هي متحدة في الجنس اما الموجود منها في شخص واحد فهي متحدة بالمبدأ **الفصل الثاني والعشرون**
في القوة الحيوانية ان الشيخ لم يتعرض في شيء من كتبه الحكمية لهذه القوة ولكنها اثبتها في اول القانون
وجمهور الاطباء متفقون على القول بها والمراد من القوة الحيوانية القوة التي بها تستعد الاعضاء لقبول
قوى الحس والحركة احتجوا عليه بان العضو المفلوج فيه قوة نفسانية لان ما فيه من العناصر المتنافرة الى
الانفكاك انما بقي مجتمعة لقاسر وذلك القاسر ليس نفس ذلك الامتزاج لان ما يتبع الامتزاج لا يكون
علة له فاذن ذلك القاسر قوة متقدمة على ذلك الامتزاج وحافظة له فالعضو المفلوج فيه قوة نفسانية
فتلك القوة اما ان يكون هي القوة الحس الحركة او القوى النباتية مثل قوة التغذية وغيرها او قوة
وراء هذين القسمين والاول باطل لان العضو المفلوج ليس له قوة حس الحركة والثاني باطل لوجهين
احدهما ان قوة التغذية قد تبطل مع بقاء تلك القوة الثاني ان هذه القوة مفيدة لقبول الحس
الحركة لولا المانع فلو كانت هذه القوة هي الغاذية والغاذية موجودة في النبات فيلزم ان
يكون للنبات استعداد لقبول الحس والحركة والتالي باطل فالمقدم مثله فاذن هذه القوة جنس
ثالث مغاير للقوى النفسانية والنباتية وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال العضو المفلوج
فيه قوة الحس الحركة الارادية اما فعل الحس والحركة الارادية فانما لم يوجد لمانع منع الفاعل من
الفاعلية بالجملة فلم لا يجوز ان يكون مادة الفالج مانعة عن افعال قوى الحس الحركة عنها ولا يكون مبطلة
لذاتي القوتين وهذه المطالبة متوجهة عليهم في قولهم ان هذه القوة مغايرة لقوة التغذية لان العضو
المفلوج قد يبطل عنه التغذي وان كان بعد حيا لانا نقول لم لا يجوز ان يقال قوة التغذية باقية لكن
المانع منع عن ظهور فعلها وقولهم قوة التغذية موجودة في النبات وهي غير مفيدة لقبول الحس والحركة
فنقول الغاذية التي في النبات مخالفة بالماهية للغاذية الاخرى مفيدة لهذا الحكم مع تسليم ان في الحيوان
فلم لا يجوز ان يكون احدى الغاذيتين مفيد هذا الحكم وان لم يكن الغاذية الاخرى مفيدة لهذا الحكم وهذا كله مع تسليم

ان

ان القوى الحساسة جسمانية واما الحق فهو ما ذكرناه من ان الادراكات كلها بالنفس فهذه المباحثة تكون
ساقطة عندنا ولكن لذا آخر كلامنا في القوى القابضة من النفس التي تفعل افعالها بغير شعور وبالله التوفيق
الباب الثالث في الادراكات الظاهرة وفيه فصول **الفصل الاول** في اللمس وفيه مطالب
الاول ان الحيوان الارضي مركب من العناصر الاربعة وصلاحها باعتدالها وفساده بغلبة بعضها على البعض
فلا بد وان يكون له قوة لها يدرك ان الهواء المحيط محرق او محلل ليحترز عنه اما الذوق فانه وان كان دالا
على المطعومات التي بها تبقى الحيوة لكنه طالب للمنفعة واللمس دافع للمضرة ولاستبقاء الاصل مقدم على
الاصل اقدام من طلب المنفعة لتحصيل الكمال ولان طلب الغذاء يمكن بسائر الحواس فظهر ان اللمس
اقدم الحواس وانه يجب ان يكون كل البدن موصوفا بالقوة اللامسة لتكون الاعضاء كلها
شعورا بالمفسد فيتحرز عنه ويشبه ان يكون الكل حيوان حركة اما حركة ارادية انتقال من مكان الى مكان
واما حركة العياض مع انبساط كما للاسفنجات والاصداف في علقها فانها تتحرك حركات انبساط وانقباض
ولو لم تشاهد منها هذه الحركة فكيف يعرف ان لها حس اللمس الثاني ذكروا ان قوى اللمس الحاكمة بين الحار
والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة بين الصلب واللين والحاكمة بين الاملس والخشن
وعند بعضهم الحاكمة بين الخفيف والثقيل وذلك بناء على ان القوة الواحدة لا يصدر عنها افعالا
مختلفة قالوا لكن هذه القوى لا نعتبرها في البدن طب قوة واحدة والاستحالة في ان يكون
الآلة الواحدة آلة القوتين كما ان الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة وقوة لامسة الثالث قالوا من
خواص قوة اللمس ان حاملها هو الواسطة ومن شرط الواسطة خلوها عن الكيفية التي تؤديها حتى تنفعل
انفعالا فيقع الاحساس به فالمدرك للحرارة والبرودة مثلا يجب ان لا يكون موصوفا بهما وليس
ذلك لاجل انه لا حظ له منها لانه مركب من العناصر الاربعة فهو اذن لاجل ان تلك الكيفيات فيه
الى الاعتدال حتى يحس بالخارج عنه فالاقرب الى الاعتدال اشد احساسا ولما لم يكن العناصر الاربعة البسيطة
المعتدلة الكيفيات لم يكن لها قوة اللمس فليس لها حيوة اصلا وزعم زاعمون انا انما نعرف كون البهائم
مدركة للمحسوسات وساعية بها لاجل طلبها ما يلائمها وهربها عما ينافيها وقد وجدنا مثل ذلك في العناصر
البسيطة فان الارض تهرب عن العلو الى السفل على طريقة واحدة والنار تهرب من السفل الى العلو على
طريقة واحدة واذا حاولت النار الصعود فان عارضها في صوب حركتها معارض رجعت الى السفل صعدت من

من جوانبها وكل ذلك يدل على شعوره بما يلايمها ويمانيها فهذا ما قيل وبالجملة فاثبات الشعور والادراك للنباتات
مما لا يميل النفس اليه الرابع القوة اللامسة كما انها تشعر بالكيفيات الاربع وكذلك تشعر بتفرق الاتصال مثل ما
يحصل من الضرب وبعود الاتصال مثل اللذة بالجماع فان سيلان الرطوبة اللزجة الجائزة على يحصل من العضو
الشبيه باللحم الفرجي كانه تفرق ثم يفيده اتصالا النوع الاول من الادراك هو الالم والثاني هو اللذة وسيجي
تحقيق الكلام فيه قد ما مضى **الفصل الثاني** في الذوق وفيه مباحث البحث الاول الذوق
تال اللمس كانه عبارة عن الشعور بما لايم البدن ليطلب اللمس شعور خاص بما ينافيه ليتجنب عنه
والذوق مشروط باللمس لكنه لا يكفي فيه الملاقات لا بد متوسط عديم الطعم وهو الرطوبة اللعابية
المنبعثة عن المعنة لتقبل الطعم ثم ان كانت الرطوبة عديمة الطعم ادت الطعوم بصحة وان خالطها طعم
لا يكون للمراضي لم يود بصحة البحث الثاني ان هذه الرطوبة اما ان يتوسط على سبيل انه يخالطها
اثم يخالطها اخرى اذى مخالطة مشرقها ثم تغوص في اللسان حتى تخالطه فتحه واما ان يتكيف نفس تلك
الرطوبة بتلك الطعوم من غير مخالطة فان كان الاول فلا فائدة في تلك الرطوبة الا في تسهيل وصول
المحسوس ويكون الحس لما منه المحسوس من غير واسطة وان كان الثاني فيكون المحسوس بالحقيقة و
الرطوبة ويكون الحس به بلا واسطة وعلى كل لا يبقى بين الحس والمحسوس واسطة حتى لو كان للمحسوس الخارج
ممكن من الوصول الى الحس من دون هذه الواسطة كان الذوق حاصلا كالحال في الابصار فانه لا بد
من متوسط والحق ان كان الوجهين محتمل فان قيل بالى العوصة ذاق وهي تورث السد فنقول
انها او لا لمخالطة بواسطة هذه الرطوبة جرم اللسان ثم تؤثر اثرها من التكثيف بعد المخالطة البحث الثالث
ان قوة الذوق واحدة واعترض بعضهم على الحكماء القايلين بالقوى فقال انهم جعلوا قوة اللمس قوى
متعددة التعدد الملموسات فلما ذا لم جعلوا قوة الذوق قوى متعددة فنقول لهم ان يجوزوا انما جعلوا
ان يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد قوة واحدة يسمى الشعور والتمييز الطعوم وان كثرت الا ان فيما
بينها مضادة واحدة واما الملموسات فليس فيما بينها مضادة واحدة فان بين الحرارة والبرودة
نوعا واحدة من المضادة غير النوع الذي بين الرطوبة واليبوسة **الفصل الثالث**
في الشم وفيه ابحاث الاول ان الانسان لكان ابلغ الحيوانات في الشم الا انه اضعفها في تفاصيل
حاله فان رسوم الروايح في نفس الانسان ضعيفة ولذلك لا يكون للروايح عنده اسماء الا من جهتين احديهما

من جهة الموافقة والمخالفة بان تقال رائحة طيبة ورائحة منتنة والاخرى تنسب الى الطعوم فتقال رائحة
حلوة وحامضة ويشبه ان يكون حال ادراك الانسان للروايح كحال ادراكات الحيوانات الصلبية العين
للمبصرات فان ادراكها لها تكاد ان يكون كالتخيل غير المحقق واما كثير من الحيوان الصلبية العين فقوتها
على ادراك الروايح قوية جدا حيث لا يحتاج الى التنشق ونقول ان مما لا شك فيه ان واسطة الشم
جسم لا رائحة له وهو الهواء البحث الثاني زعم بعضهم ان الرائحة انما تتادى بتحلل اجزاء من الجسم
ذي الرائحة وتحرر المتوسط واحتج عليه بانه لو لم يكن كذلك لما كان الحرارة تهيج الروايح بسبب
ذلك والتحرر والا كان البرد يخفيها ومعلوم ان التجريد الى الروايح والضاربي النفاحة بدل من كثرة الشم
فدل ذلك على تحلل اجزاء او ما زعم اخرون ان الهواء المتوسط يتكيف بتلك الكيفية من غير ان يخالط
شي من الجسم الذي له تلك الرائحة اذ لو كانت الروايح التي يحل المحافل انما يكون بسبب تحلل شي وجب
ان يكون الشي ذو الرائحة ينقص وزنه وتقل حجمه وايضا فلا بد من الكافور تحرا انى على جوهر كانه فيكون
مع رائحة منتشر انتشارا الى حد يمكن ان ينتشر وانتشارا تلك الرائحة في اضعاف تلك المواضع بالتحلل
والواضع جزء جزء من ذلك المكان بل في اضعافه حتى لا يشم منه في كل واحد من تلك البقاع الصغيرة
ويحمر منه شي فيكون مجموع الى بخره التي تحلل منه في جميع تلك البقاع التي تزيد على النفعة المذكورة
اضعافا مضاعفة للذي يكون بالبخرا ومناسبا له فيجب ان يكون النقصان الوارد عليه في ذلك قريبا
من ذلك او مناسبا له لكن ليس الامر كذلك فتبين ان للاستحالة مدخلا في هذا الباب والحق ان كلا
المذهبين صحيح ومنهم من زعم ان ادراك الشم يتعلق بالسموم حيث هو بهذا الوجه **الفصل**
الرابع في السمع السمع هو ادراك الصوات وقد عرفت حقيقة الصوت وكيفيته تاديه الى
الصماخ فلنذكرها هنا ما يتعلق بالسمع امورا الاول ان السماع لا يحصل الا عند ما ادى هذا هو المتوسط
بين القارع والمقروع وهو ظاهر لان ذلك التجويف اذا انسد بطل السمع وايضا فانه اذا كان
بين الصائت والسامع جسم كثيف تعذر السماع او صار عسرا وثانيا ان من راى انسانا يقرع
بمطرقة على سندان فان كان قريبا منه سمع الصوت مع مشاهدة القرع وكلما بعد حصل سمعه بعد زمان
يتناسى طوله بعد المسافة وثالثا ان من وضع فمه على طرف انبوبة ووضع الطرف الاخر من تلك الانبوبة
على اذن انسان اخر وتكلم فيه فان كان ذلك الانسان يسمع الكلام دون ساير الحاضرين وذلك لتادي الهوا

فيه الى اذنه وامتناع ان يتادى الى اذن الغير وخامسًا انه عند اشتداد هبوب الرياح فربما لا يسمع القريب
ويسمع البعيد لانجرار تلك الامواج الحاملة لتلك الاصوات بسبب هبوب الرياح من سمع الى
سمع فان قيل لو ان انسانًا تكلم من وراء جدار حديدي وجب ان لا يسمع الذي من الجانب الآخر
من الجدار ذلك الكلام انه ليس في ذلك الجدار شيء من المنافذ ولو كانت قليلة فوجب
ان تتشوش تلك الامواج ولا يبقى اشكال تلك الحروف كما خرجت عن حلق المتكلم وايضًا
فلان الانسان اذا تكلم حدث في الهواء ذلك التموج فان تادى ذلك بالكلية الى شخص وجب
ان لا يسمع غير ذلك الكلام اوليس هناك الادراك التموج الواحد وان لم يتادى اليه بالكلية
بل تادى الى سمع كل واحد بعضه وجب ان لا يسمع منهم ذلك الكلام بتمامه فنقول اما الحائل
الذي لا منفذ فيه اصلاً فانه يمنع من السماع لانه كلما كانت المنافذ اقل كان السمع اضعف فوجب
اذا لم يوجد المنافذ اصلاً ان لا يوجد السمع وقوله تلك المنافذ تكسر اشكال تموجات الحروف
فنقول قد عرفت ان الحروف انما يكون باطلاق الهواء بعد حبسه على وجه مخصوص فيكون التموج الفاعل
للحرف ليس مخصوصًا بالكل الهواء دون اجزائه بل هو حاصل في كل واحد من اجزائه فاي جزء وصل حصول
الشعور بما يفعله من الصوت وهذا هو الجواب عن سوال الثاني البحث الثاني ان المسموع هو الصوت
القايم بالهواء القارع للصماخ فقط او هو محسوس والصوت القايم بالهواء الخارج عن الاذن
ايضا محسوس والحق هو الاخير دل عليه انا اذا سمعنا الصوت ادركنا مع ذلك جهته وقربه وبعده
ومعلوم ان الجهة لا يبقى منها اثر في التموج عند بلوغه التجويف فكان يجب ان لا يدرك من الاصوات
جهاتها وقربها وبعدها لانها من حيث انت وصلت بحركتها تجويف الصماخ هناك ولا تميز بين
القريب والبعيد كما ان اليد يدرك ملمسها ما لقاه ولا تشعر من جهة اللمس الا حدث تمسه ولا تفرق
بين وروده من البعد بعده واقرب قربه لان اليد لا تدرك الملموس من حيث ابتدا اولا في
المسافة بل حيث انتهى وهناك لا يبقى الفرق بين ان يكون قد جاء من قرب او بعد ولما كان التميز
بين الجهات والقرب من الاصوات حاصلًا علمنا انا ندرك الاصوات الخارجة حيث هي بان انما ندرك
الجهة لان الهواء القارع انما توجه من تلك الجهة وانما يدرك البعيد والقريب لان الاثر الجاذب عن
القرع القريب اقوى عن البعيد اضعف فنقول الاول باطل لان الصوت قد يكون على التميز بين السماع

وقد يستند الانسان الاذن الذي لمه ويسمع صوته بالاذن الايسر ومع ذلك يحصل الشعور بكون الصوت
على التميز ولا يصل التموج الى الاذن الايسر الا بعد ان ينعطف عن التميز فليس ادراك الجهة لكون القارع
انما جاء من تلك الجهة واما الثاني فهو باطل ايضا والا لكنا لا ندرك البعيد القوي والقريب الضعيف
ولكنا اذا سمعنا صوتين متساويين البعد مختلفين بالقوة والضعف وجب ان نظن ان احدهما قريبا
والآخر بعيد ويشتبه علينا القوة والضعف بالقرب والبعد وليس الامر كذلك فان قيل السبب
في الشعور بجهة الصوت قلنا قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان هذا الادراك للصوت القايم بالهواء
القارع لا يحصل الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث
ورد وما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي فيها ورود والحاصل ان قد غطينا يرد علينا
هواء قارع فندركه عند الصماخ وذلك القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم ان ابعد ذلك يتبعه تباعد
فيتادى ادراكنا من الذي يصل الينا الى ما قبله مما قبله من جهته ومبدأ وروده فان بقي منه شي
متادًّا ادركناه الى حيث ينقطع وينفني وحينئذ ندرك الوارد ومدده وما بقي منه موجودًا وبعد موروده
وغيره وما بقي من قوة امواجها وضعفه فلذلك يدرك البعيد ضعيفًا لانه يضعف تموجه حتى ان لم يبق
في المسافة امر منتهيًا الى البعد المبدا لم نعلم من قدر البعيد الا بقدر ما بقي فلا نفرق بين الرعد الواصل
الينا من عالي الجو وبين دوي الرحى الذي اقرب منا الينا واذا كان تقريبًا رجلان منادين
احدهما قد ورا عين وينادي بين الاخر قد دراع من البعد ولم نبصرهما بل سمعنا كلا منهما عرفنا
سمعنا قدر المسافة من قرب احدهما وبعد الاخرى مدة منتهى ما حصل وقد بقي فيه بحث وهو ان
السمع سبب انه يسمع من الذي وصل اليه منه قبله مما قبله ولكن مدرك السمع هو ليس في تلك الصوت
فاما الجهة فهي غير مدركة للسمع اصلا واذا لم يكن الجهة مدركة لم يكن الصوت حاصلا في الجهة مدركا له
فبقي ان يكون يدرك السمع هو الصوت التي في تلك الجهة لا من حيث انه في تلك الجهة بل من حيث
انه صوت فقط ومعلوم ان هذا الصوت لو كان حصوله في جهة اخرى لكان صوتًا فاذن المدرك للسمع
الصوت الموجود في الجهة المخصوصة فكيف يكون هذا موجبًا ادراك الجهة وهذا الشك لابد وان يتفكر فيه

الفصل الخامس في الرد على القائلين بان الابصار لاجل خروج الشعاع المذاهب المشهورة من
الحكماء في الابصار ثلثة الاول قول من يقول انه يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة مخروط راسه

الى العين وقاعدته يلي المبصر والادراك التام انما يحصل من الموضع الذي هو موقع سهم هذا المخروط
المذهب الثاني ان الابصار انما يحصل بانطباع اشباح المرئيات بتوسط الهواء المشف في الرطوبة
الجليدية وغرضنا في هذا الفصل ابطال القول بالشعاع وللقائلين به ادلة اولها قالوا الانسان اذا رأى
وجهه في المرآة فلا يخلو اما ان يكون لاجل ما نقوله من ان الشعاع يخرج من العين ويصل بالمرآة ثم ينعكس عنها
بعضها الى الوجه والاول باطل من الوجوه الاول وهو انه صورة الوجه لو انطبعت في موضع معين
ولا تمنع ان تتغير عن موضعه بزوال الشيء ثالث كما ان الحائط اذا اخضر بسبب انعكاس الصور عن
الاخضر اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا واحدا ولا تختلف على الشعلتين انك ترى صورة النجوم
في الماء مع انطباعك فبطل القول بالانطباع واما القول بالشعاع فعلة ذلك ظاهرة وهي ان الناظر اذا
انتقل انتقل مسقط الخط الذي يرى به المرئي فيتخيل انه ذلك الجزء الآخر الثاني وهو ان الانسان يرى وجهه
في المرآة ولا شك انه ليس في سطح المرآة بل هو كالغائر فيه البعيد عنه بل يخيل انما يقرب ممن يقرب
منها ويبعد عمن يبعد عنها ثم لا يخلو اما ان يكون ذلك بعدا في غور المرآة وهو محال اما اولا فليس للمرآة
ذلك الغور واما ثانيا فلان ما ينطبع في باطنه من الصور لا يرى فبقي ان يكون ذلك البعد بعدا في
خلاف جهته غورة فيكون بالحقيقة انما ادرك الشيء بذلك البعد من المرآة ولا يكون الشبح منطبعا فيها الثالث
هو ان ناظر الانسان قد يرى فيه شبح عرضي لا يراه هو ولو كانت تلك الصورة منطبعة في الناظر
لوجب ان يتساوى كل واحد منهما في ادراكها الرابع انا نرى الجبل العظيم في المرآة ومن الممتنع ان ينطبع
صورة العظيم في الجسم الصغير الخامس ان المرآة ان لم يكن لها لون يمتنع ان تصل الشكل كالهواء وان
كان لها لون وانطبع فيها لون شيء آخر وجب ان يكون سائر اللون الاول كما ان الخضرة اذا انعكست
الى الجدار بسبب الضوء ستر لون الجدار وبالجملة فكيف يعقل اجتماع اللونين في جسم مع تشاكل واحد منهما
على حد الصرافة فثبت ان صور المرئيات لا في المرايا وان السبب في ذلك الشعاع وثانيها ان احدنا اذا
نظر الى ورقة وراها كلها ولا يتبين له من جملة ما تمكنه قراءة الا السطر الذي يحدق نحوه ثم كذلك في
كل حال يقلب بصره من سطر ليتأمله الا ان يسقط السهم من مخروط الشعاع اصح ادراكا ولو كان
ذلك لاجل الانطباع وكلما ادركه فقد انطبعت صورته فكان يمتنع ان يكون بعض المواضع اصح ادراكا من
البعض وثالثها ان من قل شعاع بصره فان ادراكه القريب اصح من ادراكه البعيد لاجل المرئي حتى كان يبعد البعيد

الشعاع

الشعاع واذا كان قريبا لا يتفرق واما الذي يكون شعاع بصره كثير الكمية يكون غليظا فان ادراك البعيد
اصح بسبب ان الحركة في المسافة الطويلة يفيده رقة وصفاء فثبت المطلوب ورابعها ان الاجهر
يبصر بالليل دون النهار والاعشى يبصر بالنهار دون الليل والعلة فيه انه مع عدم شعاع الشمس انقص
عن الكثافة وخامسها هو ان الابصار باحدى العينين عندما تغمض الاخرى اكمل من الابصار عندما
ما يكونان مفتوحين والعلة فيه ان الشعاع يهرب من العين المغمضة وينصب الى الاخرى وسادسها
هو ان الانسان يرى في الظلمة كان نورا قد انفصل من عينيه واشرق على انفه وكذلك الانسان
اذا اصبح دوعاه ومش الاغتشاء الى حك عينيه فانه يتراءى له شعاعات قدام عينيه وكذلك الانسان
اذا غمض عينيه على السراج يرى خطوطا متصلة بين العينين كذلك يرى المرة في الظلمة كانها شعلة نار ولولا
انفصال الشعاع لما كان الامر كذلك وسابعها ان الحواس الاربعة انما تدرك ما يلامسه كاللمس
والذوق والشم الذي يشرب الريح بالاستنشاق الملاقية وكالصوت الذي ينتهي به التموج الى
السمع اما البصر فليس كذلك لانه لا يرى ما يكون في غاية القرب فضلا عما يكون مماسا له ولا بد
من الملاقاة فهي اما ان يكون لاجل انه ينتقل من المحسوس الى الحس او لانه ينتقل من الحس الى المحسوس
والاول باطل فان صورة المحسوس عرض والانتقال عليه محال فتعين الثاني وهو ان يخرج من
العين الاجسام شعاعية فاذا لاقت المحسوس حصل الابصار وثامنها ان كل فعل للنفس يكون بآلة
جسمانية فانه يحتاج فيه الى اتصال الآلة بمحل الفعل والا لم يكن ذلك المحل اولى بوقوع الفعل فيه من محل
آخر واذا لم يكن بد من الاتصال وليس ذلك الا اتصال العين بالمرئي لما ثبت من فساد القول بالانطباع
فهو اذن لاجل ان الآلة تحركت الى المرئي ولا يمكن ذلك الا بان تحدث كيفية من نور العين في الهواء وتتصل
بالمرئي هذا مجموع شبهة القائلين بالشعاع اما ادلة المبطلين له فالذي يدل على انه ليس الابصار
لاجل خروج الاجسام الشعاعية من العين اربعة الاول هو ان الشعاع بعد خروجه من العين اما ان ينقطع
اتصاله بالعين او لا يبقى فان بقي فاما ان يتصل بكل المبصر او لا يتصل بكله فان اتصل بكل المبصر فقد
خرج من المبصر في صغره جسم مخروطي عظمته هذا العظم ويكون قد ضغط الهواء ودفعه والافلاك
ودفعها اذ نفذ في مسامها كما طبق المحسن يعود اليه ثم ينفتح فينفتح مثله كما يطبق نحو الجملة اليه حتى كانها انفتح
على نية المغمض فان قيل الكم نحو زوان كل في الاول مقدار عظيم بعد كان قد حل فيها مقدار صغير

جسم نوري على موضع غير متشارف في تاثير الاجسام واما ان ذلك ممتنع فظاهر لان عليه بل هو الحق اذا ابن لصيقل
غير قابل للصورة ما يقابله على ما ثبت بالبراهين بل يكون شرطا لحصول الادراك به كما ان الشف شرطا لا
ان للشف شرط لحصول الابصار المحاذي والصيقل شرطا لحصول الابصار المحاذي والبرهان يمنع من صحة
غيره على الجملة فليس من بطلان انطباع الصورة في المراة انعكاس الشعاع الخارج من العين اليها عنها الى
الوجه اذ ليس بحصر هذان القسمان بالنقيضين حتى يلزم من فساد احدهما صحة الاخر والجواب عما
تمسكوا به ثانيا مبني على قاعدة وهي انا لا ننكر ان يكون في العين اجسام شعاعية لامعة وهي التي يسمى الروح
الباصرة ولا ننكر انه يرتسم بين العين والمرئي مخروط متوهم كما ذكرنا في علة انه الكبير صغر الكثيا يقول
المحسوس لا يرى من جهة الزاوية ما هو بمنزلة سقط السهم من المخروط كانه يبتدئ من مركز العين الى المجا

اعني المفصل المشترك بين الجليدية
بين المخروط ثم ان لذلك الزاوية
ح

ومنه ما هو بمنزلة المحيط والمقارب من المحيط وان قوة الشعاع المصبوب في الرطوبة الجليدية يشبهه
اذ التاثير متوجه اليه من الاطراف فيكون الاستنارة ما لا افراط فلذلك يكون بين الصورة المنطبعة
عنه اظهر وادراكه اقوى والذي يلي اطرافه فهو اضعف والجواب عما احتجوا ثالثا ان الجليدية لشدة
حركاتها عند تبصر البعيد وذلك مما يحلل الروح الرقيق فلا جرم يقوى ادراكه للبعيد والقريب والجواب
عما احتجوا به رابعا انا لا ننكر ان في العين اجساما شعاعية فعلة الجهران يبلغ تلك الاجسام في الرقة و
القلة الى حد تتحلل في ضوء الشمس وعلة العشي رطوبة العين وغلظها ان رطوبة الروح وغلظها ونحن
لا نمنع ان نقصان الاجسام الشعاعية المصبوبة في العصبة المجوفة او غلظها يمنع من الابصار والخلاف
في انه هل يخرج الشعاع من العين ام لا وليس مع شيء مما قالوه هذه المطالب والجواب عما احتجوا به
خامسا ايضا ما ذكرناه الا ان فان لا ننكر ان الروح الباصرة تارة تتحرك الى الباطن وتارة الى الظاهر
فاذا غمضت احد العينين مرتب من التحلل الظلمة ومالت الى العين الاخرى لان المنفذ فيهما
مشترك وليس يلزم من ذلك ان يكون في طبع ذلك الشعاع خروج وسفر الى اقطار العالم والجواب عما
احتجوا به سادسا فهو ايضا ذلك فانا لا ننكر الشعاع الذي في العين فاذا كانت ظلمة اصاب ذلك الشعاع
قدامه كيفية يفقدها لا لانه يخرج من العين ويتصل به ويجوز ان يكون المسح الحك يحدث اشعة
نارية لطيفة كما سبق من مس طور السنا بزوامرار اليد على اللحية واللحية في الظلمة ولا يبلغ ان يكون
الحدقة مما يلمع في الليل وتلقي شعاعها على ما يقابلها فان عيون كثير من الحيوانات بهذه الصفة كعين

الهرة

الهرة والاسد والحية ولذلك كانت هذه الحيوانات ترى بالليل بقوة عيونها والجواب عما احتجوا به
سابعا انا لا نقول انه ينتقل الصورة من المحسوس الى الحس بل نقول ان المبصر في نفسه يفيده صورة
من المبصر مشاكلة للصورة التي له والمحسوسات التي لا تحس الا مع المماسة كالملموس والذوق فليس
يسلب الحاس صورها بل توجه فيه مثل صورها وليس يستبعد ان يكون من الاشياء ما لا ينفعل
الا عن الملاقي ومنها ما لا ينفعل الا عن المحاذي مثل الابصار فانه لا حاجة الى توسط شفاف
وهو الهواء والى كون المرئي مضيا وكلاهما لا يوجدان عند ملاقاة الحاس مع المحسوس تمنع ان
تنفعل عن الملاقي بل لا ينفعل الا عن المحاذي ولما لم يمكن على فساده حجة لم يجب انكاره والجواب
عما احتجوا به ثامنا انه ليس القول بالشعاع والقول بالانطباع مختلطين بطرفي النقيضين حتى يلزم من فساد
الانطباع ثبوت الشعاع فبطل ما قالوه وبالله التوفيق

الفصل السادس

في اثبات الشعاع العين انكر محمد بن زكريا وجود الشعاع في جسم الانسان وزعم ان النور لا يوجد
الا في النار والكواكب فاما الاجسام الكثيفة وما في لواطها فالاول بها الظلمة وكيف تنفعل داخل
الدماغ مع تستره بالحجب الكثيفة جسم نوراني اما الشيخ فانه اعترف بذلك لان جالينوس لما احتج
ببعض الشبه التي حكيناها على خروج الشعاع من العين في فالشيخ اجاب عنه بان ذلك يدل على
وجوب الشعاع في العين ولا نزاع فيه لكن لم قلتم ان ذلك الشعاع يخرج فلنذكر تلك الادلة مرة
اخرى على ان تحملها ادلة على وجود الشعاع في العين لا على خروج الشعاع عنها ولنظر في اجوبة محمد بن
زكريا وتلك الادلة اربعة الاول ان كان من الحيوان كثير ضياء العين فانه اذا تحاذيه راي عليه
دايرة من ابصاره فيدل على ان في العين نورا الثاني ان كثيرا من الناس يعرض لهم عقيب
الطويل اذا فتحوا اعينهم ان يبصروا ما قرب منهم مستنيرة ثم يفقدون ذلك فيدل على ذلك انسلا
العين من النور في ذلك الوقت الثالث انا اذا غمضنا احدى العينين اتسع ثقب الناظر من الاخرى
فنعلم يقينا انه يملاه جوهر جسمي الرابع انه لو انصباب الاجسام النورانية من الدماغ الى العين لا
لكان جعل عشي الابصار مجوفين عديم الفايدة اجاب محمد بن زكريا اما عن الاول فقال ان ذلك
بسبب النور الذي في العين بل لان النور الذي في الخارج اذا وقع على القرنية انعكس على الانف
كما ينعكس النور عن الماء والمراة على الجدران واما عن الثاني فقال ليس السبب في ذلك ما ذكروه

بل السبب ان العين تحبها في وقت النوم رطوبات لغذاءها مشابهة في الصفاء والرقة كثيرة عزيزة
جداً ولذلك يحمر العين على النوم وتغور على السهر ولذلك اذكى حساً واسرع تأثراً من ايضاً فهذا هو
عن التأثر بالاشباح عهد طويل محي اثر الاشباح عنها كلها ولم يبطل الطول الذي نعهده عادة الناس
فلا جرم كان الاحساس في ذلك الوقت اتم واما عن الثالث فنقول انه لو لم ينسج لعقب العين الا
لانه يجري اليه جسم عند تغميض الاخرى لم يمكن ان ينسج حينئذ في حال نقصان في اخرى وقد يجد النواظر
كلما تنبع في الظلمة وتضعف في النور وذلك بسبب النور الشديد التأثير يودي بحس الظلمة مانعة
من الابصار انما يوجد بالاعتدال فلا جرم انسع حال الظلمة ليقوى بذلك عن الابصار حال
الضوء لرفع المودي واذا ظهر ذلك فنقول اذا غمضنا احدى العينين اتسعت الاخرى لتنكشف
من الجليدية مقدار ما يستتر عنها من العينين الاخرى او تقارب ذلك باكثر مما يمكن لا لان
جسماً انصبت اليها وان سلمنا ان جسماً انصب اليها ولكن كيف علم ان ذلك الجسم من شعاعي
واما عن الرابع فنقول ليست العلة في تجويف العصبتين ان يجري فيهما النور من الدماغ الى
العين لان جري هذا النور عديم الفائدة اذا كان لا يمكنه ان ينفذ في الطبقة القرنية على صلابتها و
عدم المنفذ والشق فيها بل الفائدة ان لا يكون بين الاشباح المنطبعة في الرطوبة الجليدية وبين الروح
التي في بطون الدماغ حائل كثيف لان الحائل يمنع الكثيف من تأدي الشبح فهذا هو الكثيف فائدة
المنفذ لا قالوه فهذا احد ما قاله ومحمد بن زكريا في هذا الموضع والصحيح في وجوه النور من العينين بالليل
على ان النور يقوم من النوم اذا حك عينه في الظلمة فانه يبصر انفصال خطوط شعاعية عن عينيه وقول
ابن زكريا ان النور مخصوص بالنهار والكواكب فهو باطل بما نشاهد من مزيدة على ظهور السنانير في
الليالي وعلى لحيته فانه يظهر هناك نور فبطل ما قاله

الفصل السابع في الانطباع وادلة

المخالفين فيه واما المثبتون فقد تمسكوا باموراً ولها ان الابصار اما ان يكون بالشعاع او بالانطباع
وقد بطل الاول فتعين الثاني وثانيها انا نتخيل النار خطاً والنقطة تدار دائرة والقطر والنقطة في
الخارج ليس خطاً ولا دائرة ومعنى ان السبب فيه ان يكون صورة القطرة في الفوق ثم صورتها في الجهة
في امتداد وفيما بين ذلك منطبعة في العين ليس يمكن ان يكون ذلك الا لاجل ان ينمحي ما يتقدم ما بقي
في العين ثم لحقه شبح ما تأخر ويحصلان على هيئة الامتداد حتى تصير النقطة محسوسة وثالثها ان شبح المرئي

متى

متى في الخيال حتى تمكننا تخيله متى شئنا واذا كانت القوة الخيالية مأخذ شبح المتخيل فكذلك القوة الباصرة
وثانيها ان من نظر الى الشمس نظراً طويلاً ثم اعرض عنها فانه يبقى صورتها في العين مدة وذلك يوجب ما قلنا
وثالثها ان الاحساس كسائر الحواس لا لاجل ان يخرج منها شيء ويتصل بالمحسوس فيها فلذلك الاحساس
بالبصر يجب ان لا يكون لاجل خروج شيء عنه الى المبصر بل لاجل حصول المبصر فيه وذلك يدل على فساد الشعاع
وصحة الانطباع وسادسها انه لولا ان الابصار لاجل انطباع الاشباح في الجليدية والا لكانت خلقة العين
على طبقاتها ورطوباتها وشكل كل واحد منها هيئة معطلة فان الفائدة في كون الجليدية صافية فيه ان يستحيل
من الالوان والفائدة في تفرطحها انه لو كانت خالصة الاستدارة لكانت لا تلقى من المحسوس الا على
اليسير فلما عرضت قليلاً صارت اخذة منه اجزاء كثيرة والعنبية انما ثقب وسطها لئلا يمنع وصول المحسوس
الى الرطوبة الجليدية والقرنية انما لم تثقب لانها رقيق اسفنجي صاف فلا جرم لا يمنع الضوء الا الشبح
الذي يؤديه الهواء من النفوذ داخل العين حتى يصل الى الجليدي وسابعها ما ذكرنا من ان رؤية الاشياء
الكثيرة من البعيد صغيرة انما كان لضيق زاوية الابصار وذلك لا يتأتى الا مع القول بالانطباع وثامنها
وهو ان الممرورين قد يبصرون صوراً مخصوصة ممتازة عن سائر الصور وتلك الصور لا بد وان يكون
امور موجودة لانه لا معنى للموجود الا ما يكون ثابتاً ممتازاً عن غيره ثم ليس لتلك الصور وجود في
الخارج فاذن حصولها في المبصر اما في نفسه او في جزء من اجزائه فان الخلاف في ان هذا الانطباع
في النفس او في جزء بدني غير الكلام في اصل الانطباع واذا ثبت في بعض المواضع ان الابصار لاجل
الانطباع في جميع المواضع كذلك ضرورة انه لا فرق هذا مجموع ما يمكن ان يتمسك به مثبتو الانطباع
اذا كانا نقيضين او في قوتهما وليس الامر كذلك فانه من المحتمل ان يقال الابصار شعور مخصوص والشعور
حال اضافية فمتى كانت الحاسة سليمة والموانع مرتفعة وليس سائر الشرائط حاصلة حدثت هذه الاضافة للمبصر من
غير ان يخرج عن عينه جسم او ينطبع فيه صورة واذا كان ذلك محتملاً سقط الاستدلال واما الثاني فلم لا يجوز
ان يقال القطرة يرتسم شكلها في الهواء زماناً قليلاً حتى يحصل الاحساس فان قالوا الهواء شفاف فلا يقبل اللون
والشكل ايضاً فنقدير ان يكون قابلاً لهما الا ان حصولهما فيه اذا كان معلولاً لحصول الجسم الملون
المشكل فيه وجب ان لا يبقى اللون والشكل بعد مفارقة ذلك الجسم عن ذلك الهواء فنقول الجليدية
اما ان يكون ملونة او يكون عديمة اللون فان كانت ملونة فاذا قدرنا انطباع لون اخر فيها فحينئذ

اجتمع فيها لونان يحصل منهما مسراوجهما كون آخر فحينئذ لا يكون الجليدية مودية لون المرئي كما هو وان كانت
عديمة اللون كانت مثل الهواء في ذلك فان امتنع انطباع الاشباح في الهواء في ذلك فان امتنع
انطباع الاشباح في الهواء لكونه مشفا امتنع ذلك ايضا في الجليدية وصورة كون الجسم في حيز مخصوص حين
عند خروجه عن ذلك جاز ان يبقى في الهواء صورة كونه فيه لحظة قليلة بعد مفارقته عنه وايضا فلا نسلم ان المحل
المدرك للقطرة النازلة خطا مستقيما هو الحس المشترك فكيف جعلتموه الان دليلا على انطباع المحسوسات
في الباصرة واما الثالث فهو مجرد تمثيل ثم ان المفارق اما انما اثبتنا الاشباح الخيالية لانه لما لم يمكن
تحصيل صورة معدومة في الخارج لم يكن بد من اثباتها في الخيال واما الابصار فلانه لما امتنع ابصار
ما يكون معدوما في الخارج لم يكن حاجة الى اثبات صورة منطبعة في القوة الباصرة بل امكننا ان نقول
الابصار حالة اضافية مخصوصة بين القوة الباصرة وبين المبصرات الموجودة في الخارج واما الرابع فهو
ضعيف جدا لانا اذا غمضنا العين لم يمكن الصورة باقية في الباصرة بل في الخيال فان احدهما من الاخر
واما السادس والسابع فليسا بحجتين برهانيتين اذ من الجائز ان يكون لحلقة العين على طبقاتها
ورطوبة فايدة اخرى سوى الانطباع ويكون الابصار الشيء الكبير من البعيد صغيرا علة اخرى سوى
الانطباع لسيما وقد بينا انه لا يمكن ان يكون العلة في ذلك الاصغر محال الانطباع واما الثامن
فهو حجة والا اثبات الانطباع في هذا النوع من الاحساس لكن لا يدل على ابصارنا للموجودات في
الخارج لاجل انطباع صورها اللهم الا ان يقيسوا احدهما على الاخر وذلك غير ملتفت اليه في العلوم
اما ادلة نفاة الانطباع فالحجة الاولى ذكرها جالينوس وهو الذي عليه القوم يعولون وبه يصولون
ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه فلو كان الابصار نفس الانطباع او لاجل الانطباع
لاستحال منا ان نبصر الا مقدار نقطة للناظر لكنا نبصر نصف كرة العالم فبطل القول بالانطباع وقد ذكر
عن هذه الحجة جوابان ومعارضتان اما الجوابان فاحدهما ان الجسم الصغير مساوي الجسم الكبير في قبول الانقسامات
الغير المتناهية فلم لا يجوز ان يقبل شكله وثانيهما ان البصر لا ينطبع فيه من الشكل الا ما يساويه لكن
لم لا يجوز ان ينتقل الخ انما يدرك المدرك من الشيء جزءا اصغر وما هو محاذ منه ولكن لسرعة انتقاله
من جزء الى جزء في زمان قصير يظن الرائي انه رأى الكل دفعة اما المعارضتان فهو انا نرى نصف
كرة العالم في المراة وذلك لاجل الانطباع تلك الصورة فيها فاذا جاز ذلك في المراة جاز ايضا في البصر

وثانيهما

وثانيهما وهو جبل خيالا من ياقوت وبحرا من زيبق وهذه الصور الخيالية لا محالة موجودة لان تلك
الصورة متميزة عن ساير الصور بخصوص صفتها ولا معنى للموجود الا ذلك بل المبرهنون يشاهدون
صورا عظيمة هايلة وتلك الصور امور موجودة ولا بد لها من محل فان كان محلها شيئا جسمانيا من بدننا
فحينئذ يكون الصورة العظيمة منطبعة في محل صغير واذا عقل ذلك في موضع فليعقل ايضا في الابصار
وان كان المدرك لذلك النفس فنقول اولا فنستدل على ان المدرك للامور الجزئية يستحيل
ان يكون هو النفس واما ثانيا فلانه اذا عقل انطباع صور المبصرات في الرائي بين حاصلا ويكون
النزاع واقعا في محل ذلك الانطباع وذلك شيء آخر واما الثالث فلانه اذا عقل انطباع الصورة
العظيمة في النفس مع ان لا مقدار لها ولا حجم اصلا فلان يعقل انطباع العظيمة في النفس الجسم الصغير
كان اقرب لان مناسبة المقدار العظيم من المقدار الصغير اقرب من مناسبة المقدار العظيم
من لا مناسبة له اصلا والجواب اما الاول فهو في غاية الركاكة لان الجسم الصغير وان كان مساويا
للجسم العظيم في عدد الاقسام الممكنة لكنه لا يساويه في مقادير الاقسام فيستحيل ان يقبل شكله واما الثاني
فهو ايضا باطل لان البصر ان كان يدرك من الجسم شيئا بعد شيء فاما ان يكون ادراك الجزء الاول يمحي قبل
ادراك الجزء الثاني واما ان تجتمع ادراكات تلك الاجزاء وصورها فان كان الاول فحينئذ لم تجتمع عند البصر
اجزاء المدرك تماما بل ما لا يكون عند البصر الا آخر قليل وذلك باطل لانه لا يلزم منه ان لا يدرك مقادير
الاشياء وان لا يدرك مخالفات بعضها لبعض لان الحكم بكون احدهما مخالفا للآخر في المقدار والشكل
انما يمكن بعد حضور المقضي عليه واما ان اجتمعت ادراكات الاجزاء عاد المحال من انطباع الصور العظيمة في
المحل الصغير واما الثالث وهو ان العارضة بالكرة فهو باطل لانا بينا بالادلة القاطعة ان صور المرئيات
غير منطبعة في المرايا وبينا سبب رؤية الاشياء في المراة في فصل مقدمات الهالة وقوس قزح فلا نعيده
واما الرابع فهو السؤال الجيد فانه لا شك ان الصور الخيالية والصور التي يشاهدها المبرهنون امور لا بد لها
من محل فان جعلنا محلها شيئا جسمانيا من البدن سقطت الحجة المذكورة من اصلها ولكنا مع ذلك نعلم قطعا
ان العظيم لا ينطبع في الصغير بل الاولى ان نضم هذا الكلام الى الحجة المذكورة ونجعل المجموع دليلا على ان
محل الانطباع وهي النزاع في ان محل الانطباع هو النفس او شيء آخر فاما الذي يحتجون به على ان النفس
لا ينطبع فيها الصور الجزئية فسنأتي الكلام عليه وقولهم انطباع المقدار العظيم في محل الصغير اقرب الى

العقل من انطباع المقدار العظيم فيما لا مقدار له فنقول الشيخ واصحابه هذا الكلام لا يتاتى منك لان محل
المقدار هو الهيولى التي لا مقدار لها في ذاتها فاذا كان هذا مذهبا لك فكيف يمكنك انكار هذا الكلام
وايضا فلان من المعلوم بالبديهة ان كل مقدارين سطحان فاما ان يتساويا او يتفاضلا ومتى
تفاضلا كانت الفضلة خارجة واذا كان كذلك امتنع انطباع المقدار العظيم فيه لخروج بعض
ذلك المقدار عن المحل فظهر الفرق فهذا ما يمكن ان يقال في هذه الحجة الثامنة لو كان
الابصار لاجل الانطباع لما كنا نفرق بين القريب والبعيد فان المبصر اذا كان هو الشبح المنطبع
في العين وذلك الشبح لا يختلف حاله بان يرتسم من شي بعيدا ومن شي قريب كما ان الجسمين
اذا حضرا عند الرائي احدهما من مكان بعيد والاخر من مكان قريب فان الرائي لا يميز
من حيث الابصار احدهما من مكان قريب والاخر من مكان بعيد ولما كان الاحساس
بالقرب والبعد حاصلا بطل الانطباع ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان ينطبع في الرائي صور
المسافات فان الطويلة والقصيرة ما لا جرم صح منه ان يدركهما والذي يدل عليه امور وهو
انا نحس امورا لا وجود لها في الخارج مسافات مخصوصة من القرب والبعد معدوما ايضا في
الخارج ثم انا قد نحس القرب والبعد وذلك المرور فقد يشاهد ذلك القرب والبعد فدل هذا على
انطباع صور المسافات في القرب والبعد ودل هذا على انطباع صور المسافات في القرب والبعد
ودل على انطباع صور المسافات في القرب والبعد وذلك يبطل هذه الحجة واعلم انه يمكن ان
يدرك هذه الحجة على وجه آخر فقال انا ندرك المقادير يستحيل ان يكون ذلك لاجل الانطباع مثل
المقادير في الحس لان يحس فيه مقدارا اخر لزم اجتماع المقدارين في مادة واحدة وذلك
محال ولقايل ان يقول هذا انما يلزم اذا جعلنا المبصر شيا جسمانيا اما اذا جعلناه هو النفس ارتفع
المحال الحجة الثالثة ان الرطوبة الجليدية ان كانت غير ملونة وجب ان لا تحس بالاشكال والا
لوان كالهوا وان كانت ملونة لزم محالان اولهما تختلط لون المرئي بلونها فحينئذ لا يحصل الا
حاس الصادق لكون المرئي كما ان صاحب اليرقان يحس بالاشياء على لون الصفرة وثانيهما
ان في الجسم اللون اذا انطبع على سطحه شكل وصورة لم تتاد الشكل الى ما وراه فلو كانت
الجليدية ملونة لم تتادى الاشباح الى ما وراها من ملتقى العصبين وذلك محال على ما سنبينه الحجة الرابعة

انا مصور

ان صور المبصرات لو انطبعت في الجليدية لكان يمكننا ان نحس تلك الصور منطبعة فيها لما ان الخضرة
متى ان عكست عن الاخر الى الجدار امكننا ان ندرك تلك الخضرة ولكنا اذا نظرنا الى الصورة المنطبعة في
الجليدية وجدناها تختلف مواضعها بحسب اختلاف مقامات الناظرين ولو كانت الصور منطبعة
لكان محل انطباعها معينا فما كان يختلف بحسب اختلاف المقامات علمنا ان الصور غير منطبعة ولقايل
ان يقول ان هاتين الحجتين انما يلزمان من اثبت الانطباع في الجليدية ونحن لا نقول به تلك الحجة الخامسة
زعم جالينوس انه لو كان يخرج من المبصر اضمحل على طول الزمان وهذا في غاية السقوط لان اصحاب
الانطباع لا يقولون ان مقابلة الجليدية بسبب الاستعداد لان تحدث فيها صورة مساوية الصورة
المرئي فتلك الصورة الحادثة هي الابصار والادراك الحجة السادسة ان الفاعل الجسماني لا يمكنه ان يفعل
في الجسم البعيد الا بعد فعله في الجسم القريب فلو كان المرئي قد فعل اللون المخصوص والشكل المخصوص في العين
قد فعلها في الهوا المتوسط بين الرائي والمرئي ولو كان كذلك لما كنا نرى جسما اخر الا وتحمر الهوا ولحس
يبطل ذلك من السبب اذا كان حد جدار احمر فاذا نظر واحد الى الجانب الاحمر واخر الى الجانب الاخضر
نصر ولك اخضر احمر معا وذلك محال وجوابه لا نسلم ان الفاعل الجسماني لا يفعل في الجسم البعيد الا بعد ان
يفعل ذلك الفعل فيما هو اقرب اليه من الاول فان ذلك دعوى لا دليل عليها فلا نلتفت اليها انا لو
جوزنا ذلك لزمنا ان لا نستبعد ان يحس الواحد منا بنار على مائة فرسخ وان لم يسخن الهوا الذي بيننا وبينها
فليتفكر فيه واعلم ان القايلين بالانطباع اكثرهم زعموا ان الابصار هو حصول شبح المرئي وصورته
في الرائي ومنهم من زعم ان الابصار حالة اضافية توجد اما معلولة بالصورة المنطبعة او مشروطة بها
والقول الاول باطل من ثلاثة اوجه وجه السوال ان ان الابصار لو كان عبارة عن مقارنة صورة المبصر
للرائي لوجب ان تكون القوة الباصرة مبصرة لذاتها لان مقارنة شكل محل القوة الباصرة ولونها لها اتم
واتم من مقارنة ساير الاشكال والالوان لها ولما لم يحصل الابصار علمنا انه ليس الابصار عبارة عن
نفس هذه المقارنة وثانيها ان اشباح المبصرات منطبعة في الرطوبتين ليس الابصار حاصلا هناك الا لكنا
ندرك الشي الواحد شيين لاجل حصول صورتين في الجليديتين فعلمنا انه ليس الابصار غير حاصل عند
الجليديتين بل عند ملتقى العصبين المجوفين اللتين تحدث عند السحابان المتادمان اليه من الجليديتين فلما
حصل الانطباع في الجليدية ثم لم يحصل الادراك هناك علمنا ان الادراك ليس هو نفس هذا الانطباع بل حالة

زايدة عليه معلولة له او مشروطة به فهذا ما نقوله في هذا الفصل وحاصل الكلام في الابصار ان نقول ان العلم
الضروري حاصل بان العين على صغرها لا تقوى على ان تحمل نصف كرة العالم الى طبقتها ولا يمكن ان يدخل فيها
نصف كرة العالم فالمذاهب الثلاثة ظاهرة الفساد عند من تامل قليلا لهذا الوجه وانه لا شكر تعجبي من
ظهور هذه المذاهب الثلاثة وانتشارها واقبال الناس على قبولها مع ظهور هذا الوجه المبطل لها ثم
انا قد بينا ان الصورة الخيالية والصورة التي يشاهدها المبرسمون والنائمون صور وجودية مستدعية محلا
ولا يعدو ذلك المحل بكونها منطبعة في شيء جسماني من البدن وجب الجزم بكونها منطبعة في النفس فالاحساس
في هذه المواضع لابد من انطباع الصور المبصرة في النفس واما اذا كان المبصر موجودا في الخارج فهل الابصار به
لاجل انطباع صورة مساوية لها في النفس قياسا على النوع الاول من الاحساس او هو مجرد شعور النفس بتلك
الامور الخارجية فذلك مما لم نعثر فيه على دليل على احد الطرفين واما سوف فيه

الفصل الثامن

في الرد على من علل رؤية الاشياء في المرآة بانعكاس الشعاع عنها الى المبصر اعلم ان اصحاب الشعاع لما اقاموا الدلالة
على امتناع صور المرئيات في المرايا استقام لهم ذلك فلذلك اصحاب الانطباع سوا ان القول ان
انعكاس الاشعة عن المرايا باطل من وجوه الاول وهو ان انعكاس هذا الشعاع اما ان يكون عن الصلب
او عن الاملس او عنهما لكن هذا العكس ما يقع عن الماء فبقي ان يكون السبب هو الاملسية فلا يخلو اما ان يعتبر
اي سطح املس اتفق او يحتاج الى سطح كثير متصل الاجزاء فان كان الشرط هو الثاني لزم ان لا ينعكس عن
الماء لكثرة المسام التي يعتقدونها فيه التي بسببها يمكن ان يرى ما وراءه في الماء وايضا فان الشعاع الذي يخرج
من البصر يكون عند الخروج في غاية تصغر الاجزاء وبسببها وانه انما يلاقي في طرف كل منه جزء ما ساواه
لو ينعكس عنه ولا يقع ما يرد عليه بل ان كان السطح الاملس الذي يلاقيه اصغر منه لم ينعكس عنه ولكنا نعلم
بعقلنا ان الشيء الخشن ربما يكون للاجزاء التي لها سطوح سطوح ملس هي اعظم من مقدار اطراف الشعاعات
الخارجة مثل الملح الجريش والمادة الجريشة فانا نعلم ان سطوح اجزاء ملس ليست في غاية حتى يكون اصغر
من اجزاء الشعاع الخارج وايضا فمن البعيد ان تنتهي الكثيف الى اجزاء اصغر مما يتحرك اليه الشعاع اللطيف
فوجب ان يوجد هذا العكس عن جميع الاجسام وان كانت خشنة لان سبب الخشونة الزاوية ولابد في تلك
الزوايا من سطوح والا لذهب الى غير النهاية فان كل خشن يؤلف من سطوح ملس فوجب ان يكون عن
كل سطح عكس فان قالوا السطوح المختلفة الاوضاع ان انعكس عنها الشعاعات الى جهات شتى فيتشعب النعكس فنقول

ان الشعاع

ان الشعاع المنعكس موجود ايضا عن المرايا المشكلة اشكالا لا ينعكس عنها الى نصف كرة العالم وعن ان لا يكون
العكس عن الخشن يبلغ ذلك في التشعب واما الاشباح فان احتمال الاسنة عندهم لتادية الشبح لكن الاشباح التي بها السطوح
الصغار يكون اصغر من ان يميزها الحس فيقال ان نقول الحس قد ذكرتم في معتقدات المقالة ان الاجزاء الصغار
وان تقاصرت عن تادية اللون حتى حكم عليه ان الاجزاء الرشية اللطيفة المطيفة بالقمر كل واحد منها يودي صورة
وان كان لا يمكنه تادية شكله واذا كان كذلك فالاجسام الخشنة اذا كان كل واحد منها من السطح الاملس
يودي الشكل وتودي اللون فهب انا لا نحس بالشكل لصغره فكان من الواجب ان نحس باللون لان
الصغر لا يمنع من تادية اللون وان كان مانعا من تادية الشكل الثاني قالوا الشعاع كيف ينعكس عن المرآة
وقتا وينفذ تحته وقتا وكان يجب ان يدخل احد الامرين نقصان بسبب الآخر اعني لا تحصل رؤية المرآة
بتمامها ورؤية الوجه بتمامه الثالث ان مفارقة الشعاع المنعكس اما ان توجب زوال صورة المرئي عن
الشعاع او لا توجب فان كان لابد منه لزم ان نرى ما اعرضنا عنه وان كان توجب ففي الوقت الواحد
كيف نرى المرآة والوجه معا فان قيل ان الشعاع المتصل بالمرآة يرى صورة المرآة والشعاع المنعكس عنها الى الوجه يرى
صورة الوجه فقد اختص بكل واحد من المبصرين اعني المرآة والوجه جزء من الشعاع فيجب ان لا يرى
الوجه في المرآة بل يرى كل واحد منهما مناسبا عن الآخر كما ان الشعاع الواقع على زيد وعمرو في فتح واحد من
العينين لا يوجب ان يختلط المرئي من زيد مخالطا للمرئي من عمرو فان قيل السبب في ذلك ان الشعاع
من طريق واحد يودي صورة المرآة عند اتصاله وصورة الوجه عند انعكاسه اليه فنقول اما اولا
فقد ابطلت مذهبك حيث منعت ان يكون الخط مبصرا بل مودا اليه واما ثانيا فليس يمنع ان يخرج
خط ثان ملاقي للخط المنعكس فان كان انما يودي بما يتصل به من الخطوط ثم يحس بالقوة التي في
العين فحينئذ يجب ان يرى الشيء من الخطين معا فيرى الصورة مع صورة المرآة ومن غير صورتها وكان
يجب ان يتفق ان يرى الشيء متضاعفا لا بسبب في البصر ولكن لاتصال خطوط شتى فانا يمكننا ان
نرى الشيء في المرآة وان نراه وحده اذا كان مقابلا للبصر فانما نراه في المرآة حيث يلتقي نقط المبصر و
موضع المرآة ويكون خط اب خرج من البصر ثم انعكس الى الجسم عند ه وليخرج خط اجد موازيا ونقطع ب
وعلى هناك فاقول يجب ان يكون شبح وترى مع شبح د وب وترى شبح من طرفي د وب وذلك لان
الاجزاء بين هذه الخطوط الخارجة سواء كانت متصلة او متماسة فاما ان يكون ذلك الاثر في كلية الخطا او في طرفه فان

كان في كلية وليست تلك المادية الا طبيعيا فاذا لاقى الفاعل المنفعل وجب حصول الانفعال فيجب
ان يتأدى شبح ومن خطاء لا انفعاله عن خط دح وان كان الاثر في طرف الجسم الشعاعي فقط فيجب ان لا
نفعل من اول الخط واخره بل يقع الشبح من الطرف اللامس الى الطرف الاخر من غير انتقال الاجزاء في
الوسط وكان يجب ان يكون الاداء على الخط المستقيم ولا يؤدي على زاوية العكس هذا احتمال انتقال الرابع
وهو فاكثر اري الشبح واذا الشبح دفعة واحدة ورايتهما متميزين اعني اما ارى في المراة شبح شيء وتراه بنفسه
من جانب آخر وذلك معا فلا يتجلوا اما ان يكون ذلك بسبب انه وقع شعاعان على المرئي اولان احدهما
اتصل به على الاستقامة والآخر اتصل به منعكسا عن المراة والاول باطل اما اولا فلان وقوع شعاعين
على المرئي لا يوجب ان يرى الواحد اثنين فان الشعاع عندهم كلما كان اكثر تراكما واجتماعا كان الادراك
اشد تحققا وابعد عن الغلط والخصوم معترفون بذلك واما ثانيا فلانه يمكن ان يلمس شعاعات شيئا
واحدا لان الشعاع جسم والجسم لا ينفذ في الجسم والقسم الثاني باطل لمراتين موضعتان متقابلتين فان كل
شعبة شعاع ينفذ امتنع على الاثنين جميعا فلا يمكن ان يحمل احد الشعاعين موديا للشبح والاخر الذي الشبح فان
كل واحد منهما ادراك ما ادراك الآخر والمدرك واحد فان قيل اذا اتصل بالمراتين شعاعان على الاستقامة
وجب ان يرى ذات كل واحد منهما ثم انه ينعكس الشعاع من كل واحد الى الاخرى فيجب ان يرى شبح
كل واحد منهما في الاخرى فنقول ان سلمنا ما ذكرتموه لكنه يبقى الاشكال من وجوه الاول ما السبب في
ان كل واحد من المراتين يتادى عنه اشباح كثيرة حتى يتادى من آثار كثيرة فانه اذا انعكس الشعاع من
مراة ا الى مراة ب ما نتبا في انم انعكس من ب لان الشعاع اتصل به في المراتين على وجه واحد وهو ا
لانعكاس الثاني ما بال المراتين يرى شبح كل واحد منهما مرارا كثيرة كل مرة اصغر مما قبله واما السبب لذلك
التصغير قالوا الشعاع اذا طالت مسافته فيستدق وكلما ازداد الترود ازداد ترددا استدق فان ازداد
صغر المرئي فنقول هذا باطل من وجوه الاول ان ما ذكرتموه يقتضي ان يكون تلك الخطوط الشعاعية
اذا تراكبت ان لا تبصر كخط واحد بل خطوطا متقطعة موضوعة بعضها تحت بعض فخطوط التمييز
الثاني ان الموجب لان ترى الكبير صغيرا تصغر نحوه الشعاع ومعلوم ان البعد للمفرج لا يؤثر في تصغيره الزاوية
كما يؤثر فيه المستقيم الثالث ان ما قالوه مما اذا بعد المراة اضعاف ما يقتضيه الانعكاسات فانه
لا يرى الشيء بذلك الصغر مثلا اذا انعكس الشعاع من ا الى ب ثم من ب الى ج هكذا اربع مرات والبعد بينهما

شرران فالذي قطعه الشعاع من مسافة المسرجة ثمانية اشبار ولو انا بعدنا المراة عن مركزنا عشرة اشبار
لم نر ذلك الشيء بذلك التصغير فبطل ما قالوه الوجه الثالث في الجواب عن السؤال الاول ان الصورة الاخرى
بعكسين كل ذلك مختلفة عند البصر وذلك الاختلاف اما بالماهية او العوارض العارضة لتلك الصورة بسبب
الاداء اما الاول فباطل لان الصورتين ماهيتهما واحدة والثاني ايضا باطل لان تماثلهما وتوالي عوارض واحدة
فان قيل ممتنع ان يكون الصورتان اثنين فضلا عن ان يكونا مختلفين واما عند اصحاب الاشباح
فالشاعة غير لازمة لان الصورتين موجودتان من شيئين احدهما حاملها الاول والثاني تجسيم الصيقل
القابل بسببها نوعا من القبول والفاعل لها نوعا من الفعل الوجه الرابع انه اذا اتصل بالمرئي شعاع
على الاستقامة واخر بالانعكاس فالثاني لا ينفذ في الاول فلا يكون ادراك الشعاعين شيء واحد
بل لاحدهما يدرك اخرى المرئي والثاني يدرك شبح الباقي واما ان يكون الثاني يلمس اللامس السابق
فحينئذ يجب ان يرى ما يحسب الانفعال منه بسبب الاتصال به دون لطافت شرط زاوية العكس
وبالله التوفيق ه **الفصل التاسع في سبب الحول** زعم اصحاب الاشباح
ان شبح المبصر اول ما يقع في الرطوبة الجليدية والابصار ليس بهما والا لكان الواحد يرى اثنين
كما اذا اللمس باليدين بل ليس وولكن لما ان الصورة الخارجة تمتد منها في الوهم مخروط يستدق
الى ان يقع زاوية وراء سطح الجليدية كذلك الشبح الذي في الجليدية يتادى بواسطة الروح المصبوب في
العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلتقي المخروطان ويتقاطعان هناك دورته
الملتقى ليس روح مدرك فحينئذ يتحد منهما صورة شبحية واحدة عند الخروج من الروح الحامل
للقوة الباصرة ثم ان ما وراء ذلك يكون روحا مؤدية للمبصر لا مدركه مرة اخرى ولا لافتراق
الادراك مرة اخرى لافتراق العصبتين فان لم يتادى الشبحان الى موضع واحد بل ينتهي كل شبح
عند جزء آخر من الروح الباصر لان خطي الشبحين لم ينفذ نفوذا من شأنه ان يتقاطعا فيجب لذلك
ان ينطبع من كل شبح ينفذ عن الجليدية خيال على صفحة قال اصحاب الشعاع هذا العذر فاسد
لانا اذا تكلفنا الحول ونظرنا الى الشيء نظيرا للاحوال نراه ايضا اثنين كما يراه الاحوال ونحن نعلم
ان عند تكلفنا الحول لا يبطل تركيب العصبتين في داخل الدماغ فان التقاءهما هناك ليس على وجه
يبطل بعود مثل شيئنا وايضا لو كان في مقابلتنا على صوب واحد شيئان احدهما على مسافة عشرة

ادرع فما فوقها والثاني على مسافة ذراع او ذراعين مثلا وكان الثاني لا يحجب الاول عن بصرنا
الى الشيء الاقرب الينا وجمعنا البصر عليه فحدقناه بالنظر كانا لا ننظر الى غيره فانا نراه واحدا كما هو
نرى الشيء الاقرب في تلك الحالة بعينها شيئين اثنين وجزئه من نفسك لتقف عليه فلو كان سبب
في رؤية الشيء الواحد شيئين ما ذكروه من انحراف العصبتين وتباعدهما لا تصوران نرى في حالة واحدة
احد الشيئين واحدا والثاني اثنين او كيف تكون تركيب العصبتين ما عالة محالة وباطلا تقطعا
في حالة واحدة فليس السبب ان النور المستمد من كل عين على شكل مخروط راسه عند العين
وقاعدته عند ما تقع عليها من الاجسام المرئية وهذا النور وسلطته في سهم المخروط التي سمينا
خط الشعاع وخط الشعاع الممتدان من العينين ملتقيان عند الشيء المبصر فيجدان هناك جميع البصر
على الشيء الاقرب فقد وقع عليه السهمان وفي تلك الحالة تقع من كل المخروط طرفه الوحشي من
مخروط العين اليمنى على الشيء الابعد ووقوع سهم المخروط على الشيء الاقرب فترى تلك العين
الشيء الابعد من الشيء الاقرب فيما يلي جهة يمنا اذا وقع الطرف الوحشي مخروط العين اليسرى
على الشيء الابعد ووقع السهم على الشيء الاقرب فيرى تلك العين تلك النقطة الابعد من الشيء
الاقرب فيما يلي جهة يسارنا فيرى الابعد احد العينين على يمين الاقرب وبالاخرى على يسار
فنراه بتميز بينهما الشيء الاقرب واما اذا جمعنا البصر على الشيء الابعد فالسهمان يتقاطعان هناك فيقع
من كل مخروط طرفه الانسي على الشيء الاقرب والخطان الممتدان من العين الى الشيء الاقرب يتقاطعان
ويتبادر كل واحد على الاستقامة على يمين الشيء الابعد والذي يخرج من العين اليسرى يمر على الجانب
الايسر من الشيء الابعد والذي يخرج من العين اليسرى يمر على الجانب الايمن فيرى بالعين اليمنى
الشيء الاقرب على سبيل الابعد وبالعين اليسرى على يمنه فتراه شيئين وترى الابعد بسبب التقاء
عليه شيئا واحدا وهكذا حال الاحوال فان سهمي مخروطي عينيه لا يلتقيان على شيء واحد بل تقع كل واحد على
من قاعدة الالتقاء ويلتقيان من العينين في الهواء الذي يقرب منه جدا فانهم ابدا يرون الاشياء
بطرف المخروط لا بوقوع السهم عليها ولو امكنهم ان يكلفوا الالتقاء على شيء واحد لرأوا ذلك الشيء واحدا
كما ومن هذا الشكل يتفقان على ما ذكرناه وهذا الفصل بخصه بعض فضلاء الزمان كتبناه بعبارته وعجبنا
ان كمال الحدان اردنا تصحيح عليه اصحاب الاشباح واعلم ان اصحاب الاشباح يذكرون للحول اسبابا

آخر منها حركة الروح الباصرة وتموجه يمنة ويسرة فترتسم الشبح في بعض الاجزاء قبل تقاطع المخروطين فيرى
شيئين وهو مثل الشبح المرتسم في الماء الساكن مرة واحدة والمرتسم في الماء المتموج مرارا كثيرة ومنها حركة
الروح الذي وراء تقاطع العصبتين الى قدام وخلف حتى يكون لها حركتان متضادتان واحدة الى الحس المشترك
واخرى الى ملتقى العصبتين فيتادى اليها صورة المحسوس قبل ان تمحى ما تادى الى الحس المشترك الى ملتقى
فلا رسمت في الروح المودية صورة فقلها الى الحس المشترك ولكل مرتسم زمان ثبات الى ان يمحى فلما راك
القابل الاول من موضعه تخلفه جزء آخر فنقل تلك الصورة بعينها قبل انمحائها عن القابل الاول فحينئذ يحصل
في كل واحد صورة مرتبة والفرق بين هذا السبب والذي قبله ان هذه الحركة المضطربة الى قدام وخلف
وتلك يمنة ويسرة **الفصل العاشر** في انه لا بد في الابصار من توسط الشفاف قال الشيخ
من الناس من قالوا المتوسط كلما كان ارق كان اولى فلو كان خلاء صرفا لكان الابصار اكمل حتى يمكن
ابصارنا النملة على السماء وهذا باطل فليس اذا وجب رقة المتوسط زيادة قوة في الابصار ان يكون عدمه
يزيد ايضا في ذلك فان الرقة ليست طرفا الى عدم الجسم فاما الخلاء فهو عدم الجسم لو كان الخلاء حاصلا
لما كان بين المحسوس والحاس المتباينين موصل البتة ولم يكن فعل وانفعال لقائل ان يقول الهواء ليس
موصلا على معنى انه تقبل صورة المحسوس ثم يؤديها وينقلها الى الحاس بل على معنى انه لا يمنع من حصول صورة
المحسوس في الحاس واعترف الشيخ ايضا بان هذا النوع من الفعل والانفعال غير محتاج الى الملاقاة الفاعل
والمنفعل فلو قدرنا الخلاء بين الحاس والمحسوس فاي محال يلزم من انطباع صورة المحسوس في الحاس
بل الخلاء محال في نفسه فالملاء واجب وليس النظر فيه ان حصول الصورة في الرائي هل يعترفه حصول الخلا
الملاء الا وذلك ما تبحثه **الفصل الحادي عشر** في ان الحواس الظاهرة لا يمكن ان يكون الا هذه
الخمسة من الناس من زعم انه يمكن وجود حاسة سادسة ما انكار الحكماء ذلك واحتجوا عليه بان الطبيعة
لا تنتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا وقد استكملت جميع في تلك المرتبة فلو كان في الامكان
حس آخر لكان حاصلا للانسان فلما لم يحصل علمنا ان الحواس لا يمكن ان تزيد على هذه **الفصل الثاني عشر**
في المحسوسات المشترك وهي المقادير والاعداد والاوضاع والحركات والسكنات والقرب والبعد
المماسة وهذه امور ليست محسوسة بالعرض هو الذي لا يختص بالحقيقة ولكنه يكون مقارنا للمحسوس
بالحقيقة مثل ابصارنا انا عمرو فان المحسوس ذلك الشخص ليس كونه بالعمرة محسوسا اصلا والابصار في

في انفسنا منه خيال ورسم بوجه من الوجوه واما الاشيا التي عددناها فانها وان كانت غير محسوسة
بالانفراد لكنها محسوسة بشرط الاحساس باللون والشي الذي يتوقف الاحساس على الاحساس بغيره
لا يخرج عن ان يكون في ذاته محسوسا وعند هذا يظهر لك ان كل ما يقال انه محسوس فاما ان يكون
بحيث يحصل منه عند الحس اثر او لا يحصل فان لم يحصل فهو المحسوس الثاني والثاني هو المحسوس الاول
واذا عرفت ذلك فنقول ان البصر يحس بالعظم والعدد والشكل والوضع والحركة والسكون بتوسط اللون
وزعم قوم ان الحركة غير محسوسة فانا لو قدرنا سفينة جارية على وجه الماء باسرع حركة وفرضنا انه ليس
في وجه الماء ارتفاع وانخفاض ولا يكون الرياح مضطربة مما نيه بل يكون على نهج واحد فان تلك الحركة
مع كونها غاية في السرعة لا يكون محسوسة حتى يتوهم سكان السفينة انها ساكنة فعلم ان الحركة واما السكون فامر
عدمي فكيف يحس به ويشبه ان يكون ادراك الحركة والسكون لا بما لي الا بالاستعانة بالفعل لان الجسم
المتحرك لابد وان يختلف نسبته الى اجسام اخرى مثل ان يصير قريبا من جسم كان بعيدا عنه او بالعكس او يصير
مغايرا لما كان ملاقيا او بالعكس فاذا حصل الاحساس باختلاف نسبة ذلك الجسم مع الاجسام الاخر
فحينئذ حصل الشعور بكون الجسم متحركا اذ لو لم يتحرك لما اختلفت النسبة ولذلك فان راكب البحر لما لم يشعر باختلاف
اوضاع السفينة ونسبها مع الامور الخارجة لا جرم لم يشعر بالحركة فيشبه ان يكون ادراك الحركة والسكون
ادراكا جنبيا ولمعاونة احوال ذهنية واما اللمس فانه يدرك جميع الامور المعدودة بتوسط صلابة او لين
او حرارة او برودة والذوق يدرك الطعم بان الطعم طعما كثيرا او يدرك بالعدد ويحسه طعوما مختلفة فاما ادراكه
للحركة والسكون فضعيف جدا اذ لا يكون الا عند الاستعانة باللمس واما الشم فلا يدرك شيئا من ذلك
الا العدد بضرب من القياس وهو ان يعلم الذي انقطعت رائحته غير الذي حصلت رائحته ثانيا واما السمع
فانه لا يدرك العظم ولكنه قد يدركه في بعض الاوقات من جهة ان الاصوات العظيمة يحصل في الاغلب
من اجسام قوية وبالجملة فادراك السمع لهذه الامور اقوى وان كان ادراكه ايضا في اكثر الامور باستعانة
منه بضرب من القياس فهذه الامور انما يسمى محسوسات مشتركة من حيث ان الحواس الظاهرة مشتركة في
ادراكها وليس كما يظن ان في الحيوان حسا اخر يدرك هذه الاشيا بل لو كان هناك حس اخر كان معطلا
من جهة ان الحواس الخمسة وافية بادراك هذه الامور من جملة الامور التي عرضت بسبب اختلاف الحواس الظاهرة
والنوم واليقظة فلنتكلم فيها **الفصل الثالث في النوم واليقظة** انما يقسم الدلالة على ان المتعلق

الاول

الاول للنفس جوهر لطيف متكون من بخارية الاخلاط من لطف ما فيها يسمى ذلك الجوهر الروح فاذا
انصب ذلك الروح الى الحواس حصلت الادراكات الظاهرة وذلك هو التيقظ وان لم ينصب الروح الى
الحواس ورجع عنها بعد انصبابه اليها تعطلت الحواس الظاهرة وذلك هو النوم فنقول ان عود جوهر
الروح الى الباطن وعدم بروزه الى الظاهر اما ان يكون طبيعيا واما لا يكون فان كان طبيعيا فلنذكر اقسام
الغور الطبيعي ثم اقسام عدم البروز ثانيا فنقول الغور الطبيعي اما ان يكون على سبيل التبعية لغيره او لا يكون
فان كان على طريق التبعية لغيره فلذلك الغير يكون لا محالة من الامور الطبيعية وذلك هو ان يعود
الروح الحيواني الى الباطن لانضاج الغذا فيتبعه الروح النفساني ايضا كما يقع حركات الاجسام اللطيفة
واما الذي لا يكون عن طريق التبعية لغيره فلذلك عندما يتحلل من الدم بسبب حركاته في التيقظ شي فيغور
في الباطن طالبا ليبدل ذلك المتحلل واما عدم البروز الطبيعي فهو على وجهين احدهما ان يكون الروح قليلا
بان يبقى منه قسط في المبدا ويذهب قسط الى الخارج على اجل العلة فيبقى الروح في المعدن ولا ينبسط الثاني
ان تملا الدماغ من الرطوبات المبا فقه ويسد المجاري فلا يتمكن الروح من النفوذ وربما ترطب جوهر
الروح ايضا فلا يقوى على البروز الى الظاهر فلذلك مثل النوم العارض عند السكر والعارض عند الشبع واما
الذي لا يكون طبيعيا فاقسامه ثمانية الاول اذا اقبلت الطبيعة بكليتها على العلة او انضغطت تحت المادة
فحينئذ تبعها الروح النفساني في ذلك وهذا يشبه القسم الاول من النوم الطبيعي الثاني ان يعرض للروح
تحلل غير طبيعي مثل الاستفراغ والتعب وغيرهما فيغور في البدن طالبا للبدل وهذا يشبه القسم الثاني من النوم
الطبيعي والفرق بينهما ان المطلوب هناك بدل تحلل التعب والاستفراغ وهما غير طبيعيين الثالث فلاوجع
عضل الصدغ او فم المعدة او الرحم انه فينقبض الدماغ عنها بسبب باتيته وبينها من المشاركة فيسد مسالكه
انسدادا ما معه حركة الروح الى الخارج الرابع قد ينضغط الدماغ نفسه كله او بعضه بحيث عظم القحف عندما يصيب
الدماغ ضربة وذلك يوجب النوم الخامس البرد منوم سوا كان بردا من داخل البطن البدن او من خارج سوا
كان من الدوا او الغذا وتنويمه لوجهين احدهما انه يكثف الالات ويجعلها بحيث لا ينفذ الروح النفساني
في مجاريها وثانيهما ان البرد بما قبها من الروح ويجعلها بحيث لا يقبل القوى النفسانية فيغور الى الباطن
هربا من الضد المنافي السادس الرطوبة وهي تقتضي النوم من ثلاثة اوجه احدها انها تغلظ جوهر الروح فيعسر
عليه النفوذ في المجاري الضيقة وثانيها انها تسد المنافذ وثالثها انها ترخي الاعصاب والعضلات فيعسر

البخاري ثم هذه الرطوبة تارة تتولد في نفس الدماغ وتارة ترتفع اليه من المعدة اما من الشراب
او من الطعام وذلك عند ما يعرض بسبب التخمة وطول لبث الطعام في فم المعدة وهو لا يزول حتى تنهضم
ما بقي واما عند كون المعدة او الرية عليلة فيتصاعد الابخرة مما فيهما من الاخلاط الردية الى الدماغ واما
من الديدان وحب القرع تارة بسبب ما يتصاعد الى الدماغ منها من البخارات واخرى بسبب ان
البدن يضعف بسببها عن التغذي فتضعف الروح فلا يقوى على الانبساط الى خارج واعلم ان البرد والرطوبة
اذا اجتمعا على النوم كان السبب الاصلي هو البرد والرطوبة تابعة كما ان الحر واليبس متى اجتمعا على السهر كان
الاصلي الحر واليبس يكون تابعا السابع الافكار الكثيرة هي انما تنوم لان الدماغ يسخن من كثرة الحركات
فتحدث الرطوبات اليه فيحصل النوم الثامن من الخوف العظيم فانه لا يحصل معه من انقباض الروح الى الباطن
منوم وبالله التوفيق

الباب الرابع في الادراكات وفيه فصول

الفصل الاول في اثبات الحواس

الباطنة الخمس اما الحس المشترك وهي قوة مرتسمة في مقدم الدماغ تتادى المحسوسات الظاهرة كلها اليها
واحتجوا على اثباتها بادلة ثلاثة الاول قالوا لو لم يكن قوة تدرك الملموس واللون لما كان ان نحكم عليها
بان هذا ذاك او ليس ذاك بهذا فان القاضي على الشيئين يجب ان يحضره المقضي عليهما بان هذا الحكم ليس
للعقل اما اولا فلانا سنبين ان المحسوسات لا يدركها الا قوة جسمانية واما ثانيا فلان البهائم الذي لا عقل
لها عندها هذا الحكم اذ لولا ذلك لتعذر عليها الحوة لو لم يكن الشم والشكل والا على الصورة ولم يكن صورة الخشبة
تذكرة اللم حتى تهرب عنه فظاهر ان المحسوسات الظاهرة اجتمعت في قوة جسمانية باطنة وليس شي من القوى
الحساسة الظاهرة كذلك فلا بد من قوة باطنة جسمية هي سميناها بالحس المشترك ولقائل ان نقول انا اذا عقلنا
الانسان الكلي ثم راينا انسانا معينا حكمنا بان هذا الشخص جزئي ذلك الكلي المعقول فان كان القاضي على
الشيئين يجب ان يحضره المقضي عليهما فالحاكم على الانسان الجزئي بانه جزئي الانسان الكلي لا بد وان يكون مدركا
للانسان الكلي والجزئي فاذن القوة المدركة للكليات هي بعينها مدركة للجزئيات واذا كان كذلك بطل قولهم
بان هذا الحاكم يستحيل ان يكون هو النفس فبطل القول بهذه القوة واما ان لم نلتزم من كون الحاكم حاكما على
هذا الجزئي بانه جزئي ذلك الكلي ان يكون حاكما بذلك للجزئي وذلك الكلي فحينئذ لم نلتزم ان يكون حاكما على الشيئين
يحضره المقضي عليهما فبطل دليلهم ايضا اللهم الا ان يثبتوا مغايرة القوة الحاكمة للقوة المذكورة ان هذين الاثرين
يستحيل استنادهما الى قوة واحدة لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولكنك قد عرفت فساد ذلك قال

بهمنيار وعندي انه ليس يجب ان يكون القوة الشوانة مدركة بل يصح ان يكون النفس تدرك الطعم واللون
بالذوق والبصر ثم تحكم بقوة اخرى بان هذا الطعم هذا اللون وهذا اجل مغزاه ولعله نسي ما حفظ في المنطق
من ان كل تصديق فلا بد فيه من تصورين فمن لم يمكن تصور الطعم واللون كيف يمكنه الحكم بثبوت
احدهما للاخر الحجة الثانية قالوا القطر النازل نراه خطا مستقيما والدائرة المتحرك بالاستدارة على المحاذاة دائرة
والقطرة والنقطة في الخارج ليست خطا ولا دائرة فاذن تلك الاشباح في الحس ليس محلها هو القوة
الباصرة فان البصر لا يدرك الشي الا حيث هو فبقي ان ذلك الارتسام في قوة اخرى وليست هي النفس
فهي قوة اخرى جسمانية ولقائل ان يقول الحكم استند للشيخ هذا على اثبات الانطباع في البصر ولا ان جعل نحوه
دليلا على اثبات الانطباع في الحس المشترك وقد سبق اعتراضنا عليه والذي نرده الا ان نقول
لم لا يجوز ان يكون محل هذا الانطباع هو الروح الباصرة والقوة الباصرة وقولكم بان القوة لا تدرك الشي
الا حيث هو فهو نفس المتنازع لا يقول لم لا يجوز ان يقال انه ينطبع في الروح الباصرة صورة الجسم حين كان
في حيز مثل المحاذي هذه الصورة ينطبع فيها صورة الجسم حين ما يكون في حيز اخر فاذا اجتمعت الصورتان
في البصر شعرت القوة الباصرة بها فلاجرم احس القوة الباصرة بالقطرة على مثال النقطة ولا بد من دليل
على ابطال ذلك اريد من قولكم ان البصر لا يدرك الشي الا حيث هو فان هذا هو النفس المطلوب
فكيف يجعل دليلا على المطلوب تحقيق ذلك ان الشيخ سلم ان البصر يدرك الحركة ويستحيل ادراكه للحركة الا على
الوجه المذكور فكيف يمكن ان يقال البصر لا يدرك على هذا الحجة الثالثة ان الانسان ربما يدرك صورة لا وجود
لها في الخارج مثل ما يعرض للموسوسين وكما يعرض ايضا النائم في رؤياه فانه يشاهد صورا محسوسة واجمعوا انها
متميزة عن غيرها وذلك الذي يشاهده اصحاب النفوس القوية من الانبياء والاولياء ولذلك الكهنة فانهم
ربما يشهدون صورا محسوسة لا يرتابون فيها ويميزون بينها وبين غيرها من الصور فاذن لتلك
الصور وجود فان العدم المحض يمتنع ان يتميز عن غيره بحيث يكون مشاهدا حسب ما يشاهد ساير
الامور الموجودة وجودها ليس في الخارج والا لما كل من كان سليم الحس فاذن تلك الامور موجودة في المدرك
يستحيل ان يكون شيئا غير جسماني لما ثبت ان ما لا يكون جسمانيا يمتنع ان ينطبع فيه صور الجسمانيات
على ما مضى وليس ذلك هو الحس الظاهر فانه معطل في النوم ولانه ربما كان الذي يحمل مغموض العينين
فبقي ان يكون المدرك لتلك الصورة قوة باطنة وليس ذلك هو الخيال الذي حافظ هو الصور والا كان

كل ما كان محو ما فيه كان متمثلا مشاهدا فليس بذلك فبقى ثابتة وليس ذلك هو الخيال ان يكون المدرك
لذلك قوة اخرى جسمانيه وذلك هو المطلوب واعلم ان القدح فى هذه الصورة ليس الى فى قولهم
ليس المدرك ولهذا الصور هو جوهر النفس بل الحق عندنا ان المدرك لذلك هو جوهر النفس على ما هو
سنة صح ذلك بالبراهين القاطعة واحتج مرتفى هذه القوة بدليلين الاول النائم قد يرى فى النوم
جبلا من الياقوت وبحرا من النار وهذه الصورة العظيمة يستحيل انطباعها فى جرم البدن الا استحالة
انطباع العظيم الصغير فاذن محل هذه الصور وليس قوة جسمانيه بل جوهر النفس فبطل القول بهذا القوة
الثانى انا كما علمنا ببديهة العقل انا لا نذوق الطعوم ولا نشم الروائح بالايدى والارجل لذلك علمنا بالضرورة
انا لا نذوق ولا نتمسك بالدماغ ومن انكر ذلك فقد انكر ما يجده كل عاقل من نفسه فهذا جملة الكلام فى الحس
المشترك اما الخيال هو الذى يحفظ الصور المنطبعة فى الحس المشترك فقد احتجوا على انها قوة مغايرة للقوة
الاولى بوجوه ثلثة الاول ان الحس المشترك له قوة قبول الصورة والخيال له قوة حفظها وقوة القبول غير قوة
الحفظ فان المسلم قوة القبول ليس له قوة للحفظ ولقائل ان يقول هذا ابناء على ان القوة الواحدة لا
يصدر عنها الا اثر واحد وذلك قد ابطلناه وايضا فان الشئ قد يكون قابلا ولا يكون حافظا اما كل ما كان
حافظا فلا بد وان يكون قابلا فان الحفظ بعد القبول الوجه الثانى قالوا الحس المشترك حاكم على المحسوسات
والخيال غير حاكم والشئ لا يكون حاكما ولا غير حاكم ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون القوة الواحدة
تارة يكون حاكمة وتارة يكون حافظا فان سبتم على ان القوة الواحدة لا يصدر عنها الا اثر واحد كان بحث
الطراز الاول الوجه الثالث قالوا صور المحسوسات اذا انطبعت فى الحس المشترك كانت مشاهدة فاذا كانت
فى الخيال لم يكن لذلك وهذا انما يتم عند اختلاف القوتين والقائل ان يقول الصور المعقولة قد لا
يكون النفس مشاهدا لها ناظرا اليها فتلك الصور فى هذا الوقت فى اى خزانة يكون فان قالوا النفس
مشاهدة لها اذا اعرضت عن تلك الصور فاضت تلك الصور العقلية الحديث وبطلت لكن النفس
متى احكمت ملكة الاتصال بالعقل الفعال فمتى ما شاءت الادراك تلك الصور فاضت تلك الصور عليها
من العقل الفعال قلنا فلم لا يجوز ان يكون كذلك فى الصورة الخيالية حتى ان الحس المشترك متى ما شاء
الاستحضار تلك الصور فاضت تلك الصور لها من العقل الفعال الذى تدل على ما قلنا وان المرجع
الحاصل بعد الخيال لا شك انه تحلل منه اجزاء الغاذية تورد بدلها مرة اخرى ولا شك ان القوة الوا...

بالذات

بالذات لا يمكن بقاؤها عند تبدل المواد بل هى تحلل من محل القوة جزء فقد بطلت تلك القوة وحدث
مرة اخرى ما دام جاز ان يكون الاستعداد سببا لحدوثها قوة الخيال جاز ان يكون استعداد الحس المشترك
القبول هذه الصور المحسوسة سببا لحدوثها بعد ان كانت غائبة عنها ثم ذكروا من بعد ذلك من فوائد
الخيال الحافظ تلك للمحسوسات انه لولاه والا لكنا اذا رأينا انسانا ثم رأيناه مرة اخرى فحينئذ لم نعرف ان الذى
رأيناه ثانيا هو الذى رأيناه اولا ولو لم نعرف ذلك اختل نظام العالم وفائدة المعيشة واحتياج الانسان الى تعرف
حاله مثل ما تعرف فى المرأة الاولى لكنا اذا رأينا الآن ما رأيناه ما كنا نعرف انه من قال وما كنا نعرف
ان الجزء من ومن كنا نميز بين الضدين والعدو والصديق وذلك يخل بنظام المعيشة واما القوة التى تسمى
متخيلة تارة ومفكرة اخرى فقد احتجوا على كونها مغايرة لساير القوى بان قالوا ان لنا ان نركب
الصور المحسوسة بعضها ببعض وان نفصل بعضها من بعض لا على الوجه الذى شاهدناه فى الخارج مثل ان
فى الدماغ حيوانا نصفه انسان وهذا التصرف غير ثابت لساير الحواس والقوى فهو اذن لقوة اخرى وايضا
بناء على ان الشئ الذى تركب ويفصل غير الشئ يدرك لامتناع صدور الاثرين عن قوة واحدة وقد
قلنا فيه ما قلناه واما القوة الوهمية فقد احتجوا على مغايرة ان قالوا انا نحكم على المحسوسات بامور لا تحس
بها وهى اما امور من شأنها ان تحس بها كالعداوة التى تدركها الشاة من الذئب المحبة التى تدركها
السخلة من امها واما امور يمكن ان تحس بها كما اذا رأينا شيئا اصفر حكمنا انه عسل وحلو مع ان ذلك لا يؤدى
اليه الحس فى هذا الوقت فالقوة التى تدرك هذه للامور هو الوهم ولا يجوز ان يكون هذه القوة شيئا
من القوى التى ذكرناها لامتناع صدور الاثرين عن القوة الواحدة فهى اذن قوة اخرى ولقائل ان
يقول القوة الوهمية اذا ادركت عداوة شخص فاما ان يكون مدركة العداوة لا من حيث انها فى الشخص المعين
فان كان الاول فالوهم هو العقل وان كان الثانى فمن الظاهر فى انه يستحيل ادراك عداوة قائمة بهذا الشخص
فاذن القوة الوهمية مدركة فى الاشخاص وان كان كذلك فمن الجائز ان يكون الحس المشترك هو الذى يحكم
بهذه الاحكام وحينئذ لا يمكن لهم بيان كون هذه القوى مغايرة لساير القوى المدركة المذكورة واما القوة
الحافظة فهى التى كما زعموا ان الحس المشترك خزانة هى الخيال كذلك للوهم خزانة هى الحافظة وقد تسمى ايضا متذكرة
لكونها قوة على استعادة تارة يكون من المعنى الى الصورة وتارة من الصورة الى المعنى وذلك اذا اقبل الوهم
مستعينا بالمتخيلة يستعرض الصور الموجودة فى الخيال الى ان عرضت له الصورة التى ادرك معها ذلك المعنى

وحينئذ يلوح ذلك المعنى وحفظ القوة الحافظة كما حفظتها قبل ذلك وتارة يكون المبصر من المعنى الى الصورة اما
باستعراض المعاني التي في الحافظة ان عرض له المعنى الذي ادرك معه الصورة التي تطلب وان تعذرت بهذه الجهة
فحينئذ تورد الحس الظاهر تلك الصورة وصارت مستقرة في الخيال عادت نسبة المعنى الذي ادرك المستقرة في
الحافظة ثم اعلم ان الشيخ قال في فصل القوى النفسانية من كتاب القانون ههنا موضع نظر فلسفي انه هل الحافظة
المتذكرة والمسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة او قوتان ولكن ذلك ليس مما يلزم
الطبيب واما في كتاب الشفاء في الفصل الاول من المقالة الرابعة من علم النفس ويشبه ان يكون القوة الوهمية
هي بعينها المتفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحافظة فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتفكرة
فيكون متفكرة بما تعمل في الصورة والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها واما الحافظة فهي قوة خزانتها واعلم ان هذه
الاضطرابات وامثالها على الشيخ كان مضطرب الرأي في امر هذه القوى اعلم ان اكثر الكلام في امر القوى مبني
على ان النفس هل هي مدركة للجزئيات الجسمانيات قبل تكلم في ذلك ولنذكر من الجانبين ما تقتضي ما يمكن ان يقال

الفصل الثاني في بيان ان المدركات لجميع الادراكات هي النفس الذي يدل على ثمانية
براهين البرهان الاول انه يمكننا ان نحكم بان الذي له لون كذا له طعم واذا سمعنا عرفت الصاحب والحاكم على
الشيئين لا بد وان يحضره المحكوم عليهما لان الحكم على الشيء بانه الاجزاء وليس هو تصديق منسوب احدهما للآخر والا ثبوته
له والتصديق لا يتأتى الا بعد تصورين فظاهر من هذا انه لا بد من قوة واحدة مدركة لكل المحسوسات الظاهرة حتى
يمكنه الحكم بان هذا اللون هو هذا المطعوم والذي له الصوت الفلاني له الشكل الفلاني ثم نقول اذا تخيلنا صورة زيد ثم
ادركنا بالبصر حكمنا بان تلك الصورة هي صورة زيد المحسوس فلا بد من قوة واحدة مدركة للصورة الخيالية
والصورة المحسوسة حتى يمكن الحكم بان هذه الصورة الخيالية مطابقة لهذه المحسوسة فان القاضي على الشيئين
لا بد وان يحضره المقضي عليهما ثم نقول الشاة اذا ادركت صورة الذئب حكمت بالعداوة نفسها حاكم
حكم بان هذه الصورة صورة من فعل العداوة فقد اجتمع عنده ذلك الحاكم ادراك صورة الذئب وادراك
عداوته اذ القاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما فثبت ان في الانسان شيئا هو مدرك
للمحسوسات الظاهرة والمدرك للمعاني الجزئية الغير المحسوسة وهي التي جعلوها مدركات الوهم فبطل ما ذكروه
من الفرق بين الحس المشترك والخيال والوهم ثم نقول الانسان يمكنه ان يتصرف في الصور الشخصية المتخيلة
والمعاني الجزئية بالتركيب والتحليل ومعلوم ان المتصرف بالتركيب والتحليل حكم باضافة البعض الى البعض اما

بالتجريد او بالالحاق والقاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما فاذن المتولي للتركيب والتحليل
هو المدرك للصورة الجزئية والمعاني الجزئية ثم نقول اذا عقلنا الانسان الكلي ثم احسسنا الانسان الجزئي
حكمنا بان هذا الشخص المحسوس هو جزئي ذلك الكلي وحكمنا على الفرس الشخص انه ليس جزئي ذلك
الكلي والقاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما فاذن في الانسان شيء واحد مدرك للانسان
الكلي والانسان الجزئي والفرس الجزئي حتى يمكنه الحكم بان الانسان الجزئي الشخص المحسوس جزئي الانسان
الكلي وان الفرس الجزئي ليس كذلك فثبت ان في الانسان شيء واحد مدرك لجميع المدركات بجميع
اصناف المدركات ثم نقول الحركات الانسانية اختيارية فيكون محركها مختارا وكل مختار فله
شعور فاذن محرك البدن الانساني شيء له شعور فثبت ان له جميع اصناف الشعورات فاذن الانسان
شيء واحد هو المحرك وهو المدرك لكل المدركات وكل اصناف الادراك وذلك هو المطلوب البرهان
الثاني انك لا تشك في انك تسمع الاصوات وذلك تبصر الالوان والاشكال وتدرك المعقولات وانك
في انك واحد العدد فان كان المدرك للمعقولات غير المدرك للمحسوسات نحو ذلك الذي هو انت عند
التحقيق لم يدركها جميعا اذ لو ادركها لكان المدرك لها شيئا واحدا او كنت انت اثنين فان قلت
القوة الباصرة التي في العين لم تدرك ثم تؤدي ما ادركته الى الخلافة وبيني وبينها فتحصل لي الشعور بالشيء
الذي ادركته القوة الباصرة فنقول بعد التأدية اليك بل تدرك انت الشيء المبصر كما ادركته
الاداة لا فان قلت نعم فادراكك غير ادراك الالة غير مذهب انك ادراكك هو متوقف على ادراك
آلتك الا انك انما يكون لاجل انه حصل لك الادراك لا لانه حصل لآلتك الادراك وان قلت انا
الادراك بعد التأدية فاذن انت ما ابصرت وما سمعت وما وجدت من نفسك الالم ولا تعرف جوعك
وعطشك بل علمت ان العين هي التي اليك او القوة الباصرة قد ادركت والبصرة شيئا وهذا العلم
غير حقيقة الرؤية والابصار وغير ما العلم بان العين تبصر لا يكون ابصارا والعلم بان العين جائع او تألم اولم يكد
لا يكون وجدانا للجوع والالم واللذة لكن العقلاء ببداية عقولهم يعلمون انهم يسمعون ويبصرون ويتألمون
ويتلذذون فان جاز انكار هذا العلم الاولي جاز انكار المحسوسات والمشاهدات فثبت بهذا ان جوهر نفسك
الذي انت سامع ومبصر ومتألم ومتلذذ وعاقل وفاهم بل ربما كان محتاجا في كل نوع من هذه الافعال
الى الة مخصوصة وذلك مما لا نزاع فيه البرهان الثالث على ان النفس المعينة للجزئيات انه سينظر الاله

الناطقة بعد ذلك ان تعلق النفس بالبدن تعلق التصرف والتدبير ومعلوم ان النفس المعينة غير مدبرة للبدن
الكلي الدائم لكن تعلقها بالبدن المعين الا لتعلقها بساير الابدان ومعلوم انه ليس كذلك فهي اذن
مدبرة لبدن جزئي ومدبر الشخص من حيث هو الشخص يستحيل الا بعد العلم به من حيث هو هو وذلك يقتضي
كون النفس مدركة للجزئيات فان قيل ان نفس تدبيرنا كليا ثم انه تخصص ذلك التدبير لتخصص القابل
وان كان عاقل يجد من نفسه انه لا يحاول تدبيرا كان بل مقصوده تدبير بدنه الخاص وايضا
فتخصص هذا التدبير بسبب القابل انما يعقل اذا كان البدن الشخصي قابلا للتدبير معين لا لتعلقه بساير الابدان
وليس الامر لذلك فان كل تدبير تقبله ساير الابدان يستحيل ان يكون تخصص التدبير لتخصص القابل
فهذه هو الوجوه الكلية في بيان ان النفس هي المدركة للجزئيات فهاهنا وجوه خاصة الاولى ان يدعي
ان محل الشهوة والنفرة ليس هو الجسم لان كل جسم كما ثبت منقسم فلو كان محل الشهوة والنفرة هو لم
يمتنع ان تقوم باحد طرفي الجسم شهوة وبطرفه الآخر نفرة حتى يكون الشخص الواحد في حالة الواحدة للشي الواحد
مشتهيا ونافرا وذلك محال الثاني ان يدعي ان القوة الوهمية قوة غير جسمانية والا لانقسمت العداوة
والصداقة لانقسام محلها فحينئذ يكون للصداقة ربع وثلث وذلك بعيد الثالث ان يدعي ان الحفظ
والخيال بقوى غير جسمانية ويحتج بوجوه ثلثة الاول انا قد نتخيل ما على التي شاهدناها الناموس والمردوزن
او نتخيلها المتخيلون امور وجودية محتاجة الى محل من الظاهر يمتنع ان يكون محلها جزءا من البدن لما ثبت
في بداية العقول من امتناع انطباع العظيم في الصغير فاذن محلها غير جسماني وهو النفس الثاني ان الصور
الخيالية لو كانت منطبعة في الروح لكان لا يخلو اما ان يكون لكل صورة موضع غير موضع الصورة
الاخرى وذلك محال اذ الانسان قد يحفظ المجلدات ويشاهد اكثر العالم ويبقى صور تلك الاشياء
في خاله ومن المعلوم بالبديهة ان الروح الدماغي لا يفي بذلك واما ان ينطبع جميع تلك الصور في
محل واحد فيكون الخيال حينئذ كاللوح الذي يكتب الخطوط بعضها على بعض لا يتميز شي منها لكن الخيال
ليس كذلك فعلمنا ان الصور غير منطبعة فيه ان من الممتنع ان يتلاقى الاشياء المختلفة الطبيعة ولا
متحدة واذا تحدت فمن الممتنع ان تختص البعض ان يكون محلا لصورة دون البعض الثالث لو ان
الروح الخيالي لكونه جسما لا بد وان يكون فيه مقدار فاذا تخيلنا المقدار عند ذلك او حصل فيه المقداران لزم حلول
المقدارين في مادة واحدة وهو محال الرابع ان يتمسك بما اورده الشيخ في المباحثات على طريق المتمسك

ونحن

ونحن نذكر ذلك بعبارة قال المذكورات من الصور والمتخيلات لو كان المدرك لها جسما وجسمانيا فاما
ان يكون من شان ذلك الجسم ان يتفرق بدخول الغذا عليه او ليس من شانه ذلك ووجه البالي باطل
لا حاملنا في معرض الانحلال والتزيد بالغذا فان قيل الطبيعة يستحفظ نوع اقسام ما هي الاصول ويكون بانضمام
اليها كالداخل عليها المتصل بها اتصالا لا مستمرا ويكون فايدتها كالمعدة للتحلل اذا تحللت المحللات
بقي الاصل بما يرد غير جوهري فنقول هذا باطل لانه اما ان يتحد الزايد بالاصل المحفوظ او لا يتحد به
فان لم يتحد به فلا يخلو اما ان يحصل في كل واحد من القطعتين صورة خيالية على حدة او ينبسط عليهما
صورة واحدة والاول يوجب ان يكون المتخيل من كل شي واحدا اثنين واحد يتعلق به الاصل
وواحد يتعلق به المضاف الى الاصل واما الثاني فاذا غاب الزايد بقي الباقي ناقصا فيجب عند التحلل
ان لا يبقى المتخيلات تامة بل ناقصة على ان من الممتنع فيكون حكم جميع الاجزاء المفروضة فيه بعد ذلك الاتحاد في
التحلل والتبدل واحدا فحينئذ يكون الاصل في معرض التحلل كما ان الزايد في معرض التحلل فظهر مما قلنا
محل المتخيلات والمتذكرات جسم يتفرق ويتزيد بالاغتذاء اذا كان كذلك فمن الممتنع ان يبقى صورة خيالية
بعينها لان الموضوع اذا تبدل وتفرق بعد ان كان متحدا فلا بد وان يتغير كل ما فيه من الصور ثم اذا زالت الصور
المتخيلة الاولى فاما ان تحدث بعد ذلك صورة اخرى تشابهها او لا تحدث باطل ان تحدث لانه اذا احدث موضوع
آخر كان حاله عند حدوثه كحال الموضوع الاول عند حدوثه كان محتاجا الى الاكتساب هذه الصورة
ويلزم من ذلك ان لا يبقى شي من الصور في الحفظ والذكر لكن الحس يشهد بان الامر ليس كذلك فاذن
الحفظ والذكر ليسا جسمانيين بل انما يوجدان في النفس والنفس انما تكون لها ملكة استرجاع الصور المنمحية عنها
بان تتكرر عليها جميع تلك الصور فيصير استعداد النفس بعود لها تلك الصورة راجحا ويكون للنفس
هيئة بها لكنها ان تسترجع تلك متى شاءت من المبادي المفارقة وحينئذ يكون الامر في المدركات
والمتخيلات على وزان فالمعقولات من جهة ان النفس اذا اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل الفعال
فاذا امحت الصور المستحصلة تمكنت من استرجاعها متى شاءت من العقل الفعال كذا ههنا الا ان المشكل
انه كيف يرتسم الاشباح الخيالية في النفس ثم قال في اخر هذا الفصل وهذا وامثاله يوقع في النفس ان
نفوس الحيوان غير الناطق ايضا جوهر غير مادي فانه هو الواحد بعينه المشعور به واحدا وانه هو الشاعر بالاشياء كلها
وان هذه الاشياء الا انه متبدله عليه فهذا جملة ما يدل على صحة ما اخترناه واحتج من زعم ان النفس لا تدرك

المحسوسات بوجوه عامة ووجوه خاصة لنا اما الوجوه العامة فمن اربعة الاول ان العقلاء ببديهة عقولهم لم يدركون
ان ادراك المبصرات حاصل في البصر لا في غيره والاحساس حاصل في الاذن لا في غيره وكما ان البديهة
حاكمة بان اللسان غير مبصر والعين غير ذائقة فهي ايضا حاكمة بان اللسان ذائق والعين مبصرة فلو قلنا ان
المدرك لهذه الادراكات بهذه المحسوسات هو النفس لزم بطلان هذه الاختصاصات المعلومة وليس لقائل
ان يقول القوة المدركة وان كانت غير موجودة في هذه الاعضاء لكنها الالة لها فاذا وقع للنفس التفات
الى العين ابصرت او الى الاذن سمعت لانا نقول النفس اذا التفتت الى اللسان هل يدرك الطعم والكسرة
عند الضرب بل بالالم ام لا فان ادرك فقد حصل المطلوب وان لم يدرك وجب ان لا يكون لذلك الادراك
اختصاص باللسان بل يكون اللسان جاريا مجرى اليد في كونه الة للذوق وثانيها انا نرى الافة اذا حصلت
عضوا من هذه الاعضاء بطل الافعال او ضعفت او تشوشت وذلك ظاهر في الحواس الخمس والحواس
الباطنة فالتجارب الطبية والنظر ان الافة متى حلت البطن المتقدم من الدماغ اختل التخيل وان حلت
البطن الاوسط اختل التفكر وان حلت البطن المؤخر اختل التذكر ولولا ان هذه القوى جسمانية والا لما كان كذلك
وثالثها ان هذه الادراكات الجزئية حاصلة لسائر الحيوانات فيجب ان يكون لها نفس ناطقة مجردة وذلك بعيد
ورابعها انا اذا ادركنا هذه الكرة فلا بد ان ترتسم في المدرك صورة الكرة ومن المحال ان ترتسم في المدرك صورة
الكرة ومن المحال ان ترتسم صورة الكرة فيما لا وضع له ولا حيز ولا يكون اليه اشارة اصلا واما الوجوه الخاصة فقد احتجوا على
ان الادراكات الظاهرة جسمانية بان قالوا لو كان المدرك للمحسوسات الظاهرة هو النفس وجب ان لا يتوقف
احساسها على حضورها وكان يجب ان يكون ادراك الانسان للقريب والبعيد والغائب والحاضر واحدا لان
النفس غير جسماني فيمتنع ان يكون لها قرب وبعد من الاجسام ولا يقال انما يدرك هذه المحسوسات بواسطة
هذه الالات التي يصح عليها القرب والبعد لانا نقول العين لم يكن فيها قوة باصرة لم يكن القرب والبعد بالنسبة
الى الرائي بل النسبة الى الرائي الى غيره فيكون ذلك مثل حضور المرئي عند زيد فانه يكفي ذلك في حصول الابصار
لعمرو واحتجوا على ان التخيل بقوة جسمانية بامور ثلثة الاول هو اقوى الادلة المذكورة وفي هذا الباب انا اذا تخيلنا
مربعا مجنحا بمربعين متساويين لكل واحد منهما جهة معينة فلا شك بتميز كل واحد من المربعين الطرفين عن الآخر في الخيال
فذلك الامتياز اما لذاتيهما او لوازم ذاتيهما او لامر غير لازم والاول غير باطل اما اولا فلا نحتاج في تخيل احد المربعين
الطرفين متساويين في الماهية والقسم الثالث وهو ان يكون ذلك الامتياز بامر غير لازم ولا اول غير باطل لا اولا

فلا

فلا نحتاج في تخيل احد المربعين الطرفين يمينا والآخر يسارا الى فرض اختصاصه بعارض والا لكان يمكننا ان نتخيل المربع
الايسر وذلك ظاهر الفساد واما ثانيا فلان العارض لا يمكنه ان يخصصه بذلك العارض الا بعد امتيازه عن غيره
بسبب ذلك المعروض لزم الدور واما ان كان لا يتوقف اختصاصه بذلك العارض على فرض العارض وجب
ان يكون ذلك بسبب الحامل وذلك اما ان يكون هو الحامل الاول اي المادة الخارجية واما ان يكون هو الحامل
الثاني وهو الذهن والاول باطل وذلك اما ان يكون هو الحامل الاول اي المادة الخارجية واما ان يكون
هو الحامل الثاني وهو الذهن والاول باطل اما اولا فلان كثيرا ما نتخيل ما ليس في الخارج موجودا مع انه لا يمكن حصول
النسبة الى العدم والصرف فانه لو كان محل المربعين الخياليين اولى من تمامه الى الآخر فاذن هذا الامتياز
بسبب القابل الثاني وهو الذهن فان محل احد المربعين من الخيال محل المربع الاخر والا لامتنع ان يختص احدهما
بعارض يميزه هذا لا يعقل الا اذا كان محل التخيلات جسما فان قيل اليس يمكننا ان نتخيل مربعا كليا ونفرض
كونه يمينا ويسارا او نميز في التخيل حينئذ بين المربع الايمن والمربع الايسر فنقول المربع الكلي امر يقترن العقل
جدا البتة من التيامن والتياسر فيكون ذلك بفرضه حتى انه يمكن من تغيير ذلك العرض واما في التخيل فالامتياز
غير حاصل بالفرض لان المربع المعين الذي على الايمن لا يمكننا ان نفرض فيه عارض حتى يتغير هو بعينه في
الخيال مربعا ايسر تظهر الفرق الحجة الثانية وهي ان الصورة الخيالية مع تساويها في النوع قد يتفاوت في
المقدار فيكون البعض اصغر والبعض اكبر وذلك التفاوت اما للاجزاء او للاحوال باطل لانا قد نتخيل ما ليس
موجودا في الخارج فتعين الثاني وهو ان يكون الصورة تارة ترتسم في جزء اكبر وتارة في جزء اصغر الحجة الثالثة
انه ليس يمكننا ان نتخيل السواد والبياض في شبح خيالي واحد ويمكننا ذلك في جزئين ولو كان ذلك الجزءان لا يتميزان
في الوضع لكان لا فرق بين المتعذر والممكن فان الجزءان متميزان في الوضع واحتجوا على ان الوهم قوة
جسمانية بان قالوا لما ثبت كون الخيال جسمانيا وجب ان يكون الوهم ايضا لان يكون هو المصدق بصداقة هذا
الشخص اما الاول فظاهر الفساد لانه امر كلي سابق المدركات الجزئية فتعين الثاني فيكون الثاني المدرك لصداقة هذا الشخص وجب
ان يكون مدركا لهذا الشخص لان الصداقة الى الشخص المعين تصديق بثبوت الصداقة لذلك الشخص والتصديق
يستدعي تصور الطرفين فاذن الوهم مدرك لهذه الصورة جسمانية فالوهم ايضا جسماني واما ان القوة الشوقية
الاجماعية جسمانية فلم اره لهم على ذلك حجة فاضية واما ان القوة المحركة جسمانية فلان انها عبارة عن امر حاصل
في الاعصاب والعضلات وهو المسمى بالقدرة والمكنة ولا شك في كونها جسمانية فهذا مجموع ما امكن ان نتمسك به من

الذي لا يدرك الا ما يكون متعلقا بصورة جسمانية
كذلك محض تعقل هذا الكلام زيادة تقرير
فيقول يدرك الوهم
صح

جعل هذه القوى جسمانية والجواب عما تمسكوا به اولا ان نقول اكثر الناس يزعمون انهم يجدون
ادراكاتهم الكلية بعقولهم المجردة من جانب قلبهم ودماغهم فيدل على ان محل هذه الادراكات الكلية
هو القلب والدماغ فان كان لا يلزم ذلك فلذلك ما ذكرتموه وايضا فالعقلاء ببديهة عقولهم يعلمون
انه ليس المبصر هو العين ولا السامع هو الاذن ولا المتكلم هو الحنجرة بل الانسان هو المبصر السامع المتكلم
حتى ان بعضهم اعتقدوا ان الجملة هي الموصوفة بهذه الصفات ثم لما خطر ببالهم ان الاجزاء لما لم يكن موصوفة
بهذه الصفات امتنع ان يكون الجملة كذلك فحينئذ اضطربوا وتشككوا وتنبه الا الناس منهم للنفس فعلمنا
انه ليس العلم بكون العين مبصرة علما بديهيا بل العلم البديهي حاصل بان للعين اعتبارا في حصول الابصار
فاما انها مبصرة او هي آلة للابصار فذلك غير معلوم بالضرورة والجواب عما تمسكوا به ثانيا وهو قولهم الآلة
اذا عدمت عضوا اختل ذلك الفعل فنقول من الجائز ان يكون ذلك الاحتياج القوة الفاعلة لتلك الافعال
الى تلك الآلات في فاعليتها لتلك الافعال لا في ذواتها وبتقدير ذلك سقط الاستدلال والجواب عما
تمسكوا به ثالثا من انه يلزم ان يكون للحيوانات نفوس ناطقة فنقول واي محال يلزم من ذلك وايضا فلانا
نقول الادراك للجزئيات يجب ان يكون بقوة مجردة بل ندعي ان ذلك جائز وغير جائز وفي الانسان لما عرفنا
ان المدرك للكليات في حقه هو المدرك للجزئيات ثم ثبت ان مدرك الكليات مجرد فلا جرم حكمنا بناء على
ذلك ان مدرك الجزئيات مجرد واما في سائر الحيوانات لم تجد هذه الحجة فلا جرم بقي الامر مشكوكا فيه والجواب
عما تمسكوا به رابعا من ان النفس كيف تتشكل بشكل الكرة مع انه لا وضع لها ولا حيز فنقول الكم وان الكرة لم
ادراكها للجزئيات للكبر لا تنكرون ادراكها للكليات فاذا ادركت الكرة الكلية فلا بد ان يحصل فيها صورة الكل فيعود
الاشكال الذي ذكرتموه فان لم يلزم ذلك في كونها مدركة للكرة الكلية فلذلك لا يلزم في كونها مدركة للكرة الجزئية
والجواب عما تمسكوا به خامسا من ان المدرك لو كان هو النفس لما اختلف حال الابصار بقرب المرئي وبعده
فنقول النفس وان كانت هي المدركة لهذه المحسوسات لكن ادراكها لها من قريب على شرائط ومنها الوصول الآلة
سليمة والمرئي حاضرا عند الآلة بالقرب القريب منها ولا بالبعد البعيد واذا كان ادراك النفس للمبصرات موقوفا
على حضورها عند الآلات لا جرم اختلف الحال بالغيبة والحضور والجواب عما تمسكوا به سادسا من المربع المجنح
بالمربعين فنقول انا قد نتخيل الامور المنطبعة فاذا انطبع في الروح الخيالي من الصورة الخيالية ما يساويه فالذي يفضل عليه
اما ان لا ينطبع في الروح الخيالي او ينطبع فيه فان لم ينطبع في الروح الخيالي فقد بطل قولهم ان المتخيل لاجل هذا الانطباع وان

انطبع فيه فحينئذ قد انطبع فيه ما يساويه وانطبع فيه ما يفضل عليه ويكون محل ما يساويه محل ما زاد عليه شيئا
واحدا فح اما يتميز بين القدر المساوي والقدر الفاضل وذلك يدل على ان الصورتين الخياليتين وان انطبعتا
في محل واحد فانه يمكننا ان نميز بينهما واذا كان كذلك فلا يلزم من انطباع صورتي المربعين الطرفين في
النفس ان لا نتميز في الخيال احدهما عن الآخر وعلى الجملة فالانسان ربما طاف العالم وشاهد البلدان ويكون مع
ذلك حافظا للمرئيات ثم ان كان صورة كل واحد من تلك الامور مرتسما في جزء من الروح الخيالي غير عن جزء
الذي والذي لم ترتسم فيه صورة الشيء الآخر فهو معلوم البطلان بالضرورة فان القدر القليل من الروح الخيالي
لا يفي بذلك وان لم يجب ان يكون لكل صورة خيالية محل على حدة بل يجوز ان يرتسم في المحل الواحد صور كثيرة مع
ذلك يكون البعض متميزا عن البعض فحينئذ لا يلزم من ارتسام جميع الصور في النفس ان لا يتميز بعضها
عن البعض ثم نقول انا نتخيل لا مربعا مجنحا بمربعين مطلقا وان نتخيل هذا المربع على الوجه المفروض في هذا او في جهة
مخصوصة وذلك الهواء وتلك الجهة موجودتان فاذا انطبعت في النفس صورة المربعين نسبته الى جهة
مخصوصة او الى جانب مخصوص ولم يكن صورة الاخرى مفروضة الحصول في ذلك الجانب وتلك الجهة
فحينئذ يتميز بهذا السبب احد المربعين عن الآخر واذا احتمل ذلك سقط الاستدلال والجواب
عما تمسكوا به سابعا وهو قولهم الصورة الخيالية قد يكون اعظم من صورة اخرى خيالية وليس ذلك الا لاختلاف
حال القابل في الصغر والعظم فنقول ان كان صغر القابل يقتضي صغر المقبول فيلزم من ذلك ان
لا ينطبع في الشيء الا ما يساويه وذلك يبطل اصل هذا الكلام واما ان جاز ان ينطبع في الشيء اعظم من مقداره
لم يلزم من صغر القابل صغر المقبول فحينئذ لا يمكن ان يكون التفاوت في مقادير الصور الخيالية بسبب التفاوت
في مقادير قوابلها والجواب عما تمسكوا به ثامنا وهو قولهم انه يمكننا ان نتخيل السواد والبياض في شبحي
جسمين ولا يمكننا ان نتخيلهما في شبح جسم واحد وذلك يقتضي ان يكون محل الشبحين شيئين فنقول انه يمكننا
ان نعقل حصول السواد والبياض في جسمين ولا يمكننا ان نعقل حصولهما في جهة واحدة ثم لا يلزم ان
يكون محل الصورة المعقولة من السواد مغايرا لمحل الصورة المعقولة من البياض فكذا ها هنا والجواب
عما تمسكوا به تاسعا من انه لما كان الوهم المتعلق به ايضا جسمانيا معقول لها بينا ان الخيال لا يمكن ان يكون
جسمانيا فلذلك الوهم يجب ان لا يكون جسمانيا وكذلك الكلام فيما تمسكوا به عاشرا فهذا ما عندي في هذا الباب

الباب الخامس في بيان تجرد النفس الانسانية وحدوثها وبقائها وفيه فصول

الفصل الاول

ن بيان ان نفس الانسانية ليست بجسم ولا منطبعة في جسم لنذكر اولا الادلة المشهورة في اجرام الكلام
ذكرنا اقوى عندنا الحجة الاولى ان الانسان يمكنه ادراك الامور الكلية التي لا تمنع نفس تصورها من وقوع
الشركة فيها وقد ثبت ان ادراك الاشياء عبارة عن ارتسام صورها في المدرك فمحل تلك الصور العقلية
ان كان جسمانيا فاما ان يحل من الجسم شيئا منقسما او شيئا غير منقسم والقسمان باطلان اما بيان انه يمتنع ان يحل
من الجسم غير منقسم لان الشي الذي لا ينقسم من الجسم طرف نقطي والنقط يمتنع ان يكون محلا للصور العقلية
العقلية بوجهين الاول ان النقط اما ان يكون متميزا عن النوع الذي هي نهاية او لا يكون محلا للصور
العقلية العقلية بوجهين الاول ان النقط اما ان يكون فان لم يكن امتنع حصول المعقولات فيها وجعل
بل كما ان النقطة طرف ذاتي لما هي بالذات نهاية له فكذلك انما يجوز ان يحل فيها طرف شي حال في
المقدار فهذا محال الاول اذا فرضنا خطين يلاقيانها بنقطتين من جهتين فاما ان يكون متوسط قد
وضعنا اما مباينة عن الخطين والداخل في المباين الغايبة مباين فالنقط الثلاثة متباينة عن
الخطين فالخطين نقطتان اخريان والكلام فيهما كالكلام في الاول فيفضي الى ما لا نهاية له من
النقط المتداخلة ومع ذلك فلا يكون للخط المتناهي نقطة هي نهاية وذلك محال ولقايل ان يقول
سلمنا لكم انه ليس للنقطة امتياز عن المقدار الذي هي نهاية لكن لم قلتم انه لا يحل فيها الا اطراف
ما يكون حالا في ذلك المقدار وما البرهان على ذلك فانه ليس من الاوليات ثم ان ذلك منقوض
بالالوان فانها لا توجد عندكم الا في السطوح ولا يمكن حصولها بالفعل في اعماق الاجسام وكذلك
النور الحاصل الضوء لا يوجدان الا في السطوح وكذلك المماسة والالتحام لم يحصل الا في النهايات وكذلك
الملاسة والخشونة لا تحصل الا في السطوح فيبطل قولكم ان النهايات لا يحل منها الا نهايات ما هي حالة في
المقادير فالمعتمد في ابطال هذا القسم هو ان نقول ان النقط مما لا يقبل حصول المزاج حتى يختلف حال
استعدادها في القابلية وعدم القابلية بل ان كانت قابلة للصورة العقلية وجب ان يكون ذلك القبول
حاصلا ابدا ولو كان القبول حاصلا ابدا لكان المقبول حاصلا لما علمت ان المبادي المفارقة عامة
الفيض فلا تخصص فيضها الا لاختلاف القوابل فلو كان القابل تام الاستعداد لكان المقبول واجب
الحصول لو كان كذلك لكان جميع الاجسام ذوات النقطة يكون عاقلة ولوجب ان يبقى البدن بعد موته
عاقلا لحلول الصور العقلية ولما لم يكن كذلك بطل هذا القسم وبان ان الصورة العقلية يمتنع ان تحل من الجسم

شيا

شيا منقسما فهو ان الجسم منقسم ابدا والحال في المنقسم منقسم فيلزم ان يكون الصور العقلية منقسمة ابدا وذلك
محال لوجوه الاول انها لو انقسمت لكان انقسامها الى جزئين متشابهين او جزئين مختلفين ومحال ان يكون
الى جزئين متشابهين اما اولا فلان كل واحد من الجزئين يجب ان يكون مخالفا بوجه ما للكلية لامتناع ان يكون
الكل مساويا للجزء من جميع الوجوه ثم تلك المخالفة ليست بالحقيقة ولوازمها والا لم يكن الانقسام الى جزئين
متشابهين فاذن المخالفة لشي من العوارض اللازمة مثل المقدار والشكل فلا يكون الصورة المعقولة
مجردة هذا خلف واما ثانيا فلان ذلك الانقسام اما ان يكون شرطا لكون الصورة المعقولة او لا يكون فان
كان شرطا وجب ان يكون للجزئين مخالفين للكل لوجوب منافية الشرط المشروط وايضا فقبل فرض
القسمة فيها وجب ان لا يكون معقولة لفقدان الشرط وايضا فالشي الذي هذا حاله وجب ان يكون منقسما
وليس كل معقول كذلك وان لم يكن ذلك الانقسام شرطا فيكون تلك الصور العقلية عند فرض الانقسام
مغشاة بعوارض غريبة من جمع وتفريق ويكون في اقل من ذلك المحل كفاية لماهية تلك الصورة فان
جزء تلك الصورة مساوية لكلها في الماهية ومحل الجزء جزء المحل فيكون كل الصورة يمكن الحلول في بعض محله
فيكون حلوله في ذلك المحل عارضا غريبا والكلام في الصورة المجردة هذا خلف فان قيل اليس ان الصورة العقلية
قد ينقسم الى اقسام متشابهة باضافة زوايد كلية مثل المعنى الجنسي كالحيوان فانه ينقسم الى الذي هو حصة الانسان
وحصة الفرس وهما اعني الحصتين غير مختلفين بالماهية فان حيوانية الفرس بشرط التجرد عن الصاهلية
مساوية لحيوانية الانسان بشرط التجرد عن الانسانية في النوع والحقيقة فقد رأينا انقسام الاجزاء
العقلية الى اجزاء متشابهة مع ان تلك الاجزاء ليست ذوات مقادير جزئية واشكال جزئية فنقول
هذا جائز لكن يكون فيه لحاق كلي بكلي مثلا الحاق الناطق بالحيوان الذي هو حصة الانسان يكون
الانسان الذي هو حاصل من اجتماعهما مخالفا لهما فها هنا لو كان اجزاء الصورة العقلية كذلك لزم ان
يكون كلية تلك الصورة مخالفة لكل واحد من اجزائه فيكون الانقسام حينئذ الى جزئين مختلفين والا امتنع
ان يحصل من اجتماعهما ما يخالفهما وبالجملة فانقسام الحيوان الى الانسان قسمة الكلي الى الجزئيات المتخالفة
بالنوع وقسمة الصور الى جزئين متشابهين يجب فيه ان يكون الجزء مخالفا للكل في الكل مقدار المحل وذلك محال معقول
ان كان هذا الكلام صحيحا وجب ان تقولوا عليه في الابتداء ونقول لو حلت الصورة العقلية في
الجسم يحصل لها مقدار معين وشكل معين وذلك محال فاذا كان القدر كافيا دفع ما ذكرتموه من التطويل

حشوا اضافيا وانا سنبين بعد ذلك ضعف هذه الطريقة واما انه يمتنع انقسام هذه الصورة الى
مختلفين فذلك لانها لو انقسمت الى اجزاء مختلفة لماهية لكانت تلك الاجزاء محالة هي الاجناس
والفصول لكن الاجزاء المفروضة في الصور العقلية بحسب الاجزاء التي يمكن فرضها في الجسم والاجزاء
التي يمكن فرضها في الجسم غير متناهية فيلزم ان يكون تلك الاجزاء المقومة التي هي الاجناس والفصول
لتلك الصورة غير متناهية وهو محال وايضا فلان كل كثرة فان الواحد منها موجود فلو كان هناك
اجزاء غير متناهية لكان كل واحد من تلك الاجزاء ماهية بسيطة فلا يكون ذلك الجزء البسيط ممكن الانقسام
الى جزئين مختلفي الماهية وايضا فبتقدير ان يكون الصورة العقلية مركبة من مقومات غير متناهية ولكل
منها محل من الجسم غير ما حله الآخر فيلزم ان يكون للجسم اجزاء غير متناهية بالفعل وذلك ايضا محال ايضا
اذا فرضنا قسمة فوقع الفصل من جانب والجنس من جانب ثم اذا اوقعنا القسمة لم يخل اما ان يقع في كل جانب
نصف جنس ونصف فصل فيكون ذلك انقساما الى جزئين متشابهين وقد ابطلناه واما ان يوجب انتقال
الجنس والفصل الى القسمين المفروضين ثانيا فيلزم ان يكون فرضنا الذهني موجبا لتغير مكان اجزاء الصور
العقلية وكون محلها وهو اضعفها بحسب ارادة المريدين وعلى اذا اوقعنا قسمين في قسم على هذا الوجه لزم المحال
الوجه الثاني في بيان امتناع القسمة على الصورة العقلية ان يكون ان لكل شيء حقيقة هو بها هو وتلك الحقيقة لا
محالة واحدة وهي غير قابلة للقسمة اصلا فان القابل للقسمة يجب ان يبقى مع القسمة والعشرة من حيث
انها عشرة لا يبقى مع الانقسام فانها اذا انقسمت حصلت خمسان فالعشرة من حيث هي عشرة صورة
واحدة وحقيقة غير قابلة للقسمين واذا عرفت ذلك فنقول العلم المتعلق بهذه الماهيات المجردة وان انقسم
فاما ان يكون اجزاؤه علوما او لا يكون فان لم يكن اجزاؤه علوما فالم يكن العلم هو مجموع تلك الاجزاء بل الهيئة
الحاصلة عند اجتماع تلك الاجزاء فان تلك الاجزاء اذا اجتمعت وهي في نفسها ليست علوما فان لم يحصل لها هيئة
زائدة بسبب الاجتماع وجب ان لا يكون للمجموع ايضا علما وان حصلت هيئة زائدة على الاجتماع فالكلام في
تلك الهيئة وهو انها لو كانت جسمانية لكانت منقسمة واما ان كان اجزاء العلوم علوما فاما متعلق فلا يخلو
اما ان يكون متعلق كل واحد من تلك الاجزاء كل ذلك المعلوم واجزاؤه فان كان كله لزم ان يكون جزء الشيء
مساويا لكله من جميع الوجوه وذلك محال وان كان بعض ذلك المعلوم فقد بينا ان الحقائق لا بعض لها والقابل
وان يقول العشرة هيئة متحدة حاصلة للمجموع المتألف من تلك الآحاد فتحل تلك الهيئة امور متكثرة فاذا

الجز

لم يجب انقسام العشرة بسبب انقسام محلها فكيف يلزم انقسام العلم بالعشرة بسبب انقسام ذلك المحل والجملة
فان كانت العشرة قابلة للقسمة جاز ان ينقسم العلم ويكون جزء العلم متعلقا بجزء العشرة وغير قابلة للقسمة مع ان
محلها منكثر فحينئذ لا يلزم من انقسام المحل انقسام الحال انقسام الحال وذلك يقدح في اصل الحجة الوجه الثالث
ان نعرض الكلام في الامور التي يستحيل عليها عقلا القسمة مثل الباري سبحانه وتعالى والواحدة وايضا مثل
البسائط التي تأتلف عنها المركبات فان الحقائق اذا كانت مركبة فلا بد فيها من البسائط ضرورة ان كل
كثرة فالواحد منها موجود وحينئذ نقول العلم المتعلق بها ان انقسم فاما ان يكون كل واحد من اجزائه علما
او لا يكون وذكر التقسيم بتمامه وهذا الوجه احسن الوجوه الثلثة والاعتراضات الواقعة على هذه الحجة امور احدها ان
النقط حلت من الجسم شيئا منقسما او غير منقسم فان حلت شيئا منقسما او غير منقسم فان حلت شيئا مع انها
غير منقسمة فجوزوا حلول الجسم مع انه ينقسم بانقسامه وقد ذكرتم ان الشيء الذي لا ينقسم من الجسم هو النقط
فيكون النقط حالة في النقط وذا خلف وعلى ان الكلام في النقط الاول كالكلام في الثانية وايضا فالبعض
الثانية واتصاف البعض بالوحدة وارد فانها مع كونها من ابعد الاشياء من طبايع الكثرة حالة في الجسم
كذلك الاضافة حالة في الجسم مع انها غير قابلة للانقسام فانه لا يعقل للابوة نصف وثلث وربع وكذلك
القوة الوهمية المدركة بعداوة الذئب الغير الجسمانية مع امتناع وروده القسمة على هذه العداوة اذ يمتنع ان
يكون للعداوة والصداقة اجزاء والعارض وثانيها ان يقول العلم متى يجب ان ينقسم بانقسام محله عند
ما يكون محله منقسما بالقوة او عند ما يكون منقسما بالفعل الاول مسلم والثاني ممنوع وعندنا الجزء الذي هو محل العلم
بسيط غير منقسم بالفعل فلا يلزم ان يكون العلم منقسما بل هي انقسم ذلك الجزء بالفعل بانه يلزم انقسام العلم
القائم به لكن العلم ما لم يكن محتملا للانقسام لا جرم يبطل العلم وانعدم الجواب اما النقط فالجزم لمن احتج بهذه
الحجة ان يمنع كونها امرا وجوديا في الخارج على ما مضى وان كان ذلك في غاية البعد واما اذا سلمنا كونه امرا
وجوديا وفرقنا ان قلنا النقط غير سارية في الجسم لانك متى فرضت قسمة في الجسم لم تفرض في اجزاء الجسم من
النقط واما العلم فقد بينا ان حقيقته ليست مجردة اضافة بل انما يتم حصول صورة مساوية لماهية معلوم في
المعلوم فيكون العلم صفة حقيقية ولا بد وان يكون لها محل معين ممتاز عن غيره فيكون ساريا فيه ولكن
لقائل ان يقول اذا فعل اختصاص العرض بمحله حيث لا يكون ساريا فيه فلم يعقل ان يختص العلم به لا على جهة
السريان سواء كان العلم صفة حقيقية او حالة اضافية واما الوحدة فغير لازمة لان الوحدة الاتصالية وان كانت

منافية للكثرة بالفعل ولكنها لا تنافي الكثرة بالعرض واما الصور العقلية فهي لا تحتمل الكثرة الخارجية والذهنية
ايضا لا جرم ان تلك الاجزاء يمتنع ان تكون مختلفة الماهية فهي اذن متساوية في الماهية فاذن مخالفتها
للمجموع اما ان يكون بالشكل او المقدار فيكون الصورة العقلية ذات شكل ومقدار هذا خلف واما القسمة
الوهمية في الوحدة الاتصالية فهي توجب انقسامها الى جزئين متشابهين ويكون كل واحد منها مخالفا للمجموع
بسبب الشكل او المقدار فيكون الوحدة الاتصالية ذات مقدار وذلك ليس بمحال فظهر الفرق واما الاضافة
فالاكثرون يمنعون كونها امرا وجوديا ومن يسلم ذلك فرق بينها وبين الصورة العقلية لكونها عرضا غير
صار واما المعاني الوهمية فعند قوم المدرك لها هو النفس ومن لم يقل بذلك زعم انها معان غير مجردة
فانها عدوة لشخص ذلك ادراك جزئي ليس كلامنا فيه انما كلامنا في معنى مجرد عن المادة قولهم الجسم
منقسم بالقوة قلنا يجب ان تنقسم الصور العقلية بالفعل وقد ثبت ان هذا القدر يلزم منه المحال الحجة
الثانية وهي حجة عول الشيخ عليها في كتاب المباحثات وزعم ان اجل ما عنده في هذا الباب هذه الحجة ثم
اورد الكثير من الاعتراضات عليها والشيخ اجاب عنها الا ان الاسولة والاجوبة كانت متفرقة
وانا رتبتها واوردتها على الترتيب الجيد فنقول انه يمكننا ان نعقل ذواتنا وكل من عقل ذاتا فله ماهية تلك الذات
فاذن لنا ماهية ذاتنا فلا تخلو اما ان يكون تعقلها لذاتنا لاجل صورة اخرى مساوية لذاتنا واما ان يكون لاجل
ان نفس ذاتنا حاضرة لذاتنا والاول محال لانه يقتضي الى الجمع بين المثلين فتعين الثاني فكل ما ذاته حاضرة
لذاته كان قايما بذاته فاذن القوة العاقلة قائمة بنفسها وكل جسم وجسماني فانه غير قايم بنفسه فاذن القوة العاقلة
ليست بجسم ولا جسماني الاعتراض من وجوه لا نسلم انا نعقل ذواتنا ولم لا يجوز ان يكون ادراكنا لذواتنا نوعا
اخر من الادراك غير التعقل مخالفا للتعقل بماهيته ان التعقل هو ان يحصل للعاقل ماهية المعقول فلا يمكننا ان يعرف
كوننا عاقلين لذواتنا الا اذا عرفنا ان ذواتنا حاصلة لذواتنا فان امكننا ان نبين ان لنا حقيقة وذواتنا
وان لم يمكن ذلك فحينئذ لا يمكن بيان كوننا عاقلين لذواتنا الا بيان كوننا عاقلين لذواتنا ويلزم
منه الدور قال المجيب ليس متعلق الكلام بالتعقل والشعور بل هو بالادراك فانه ثبت ان الادراك عبارة عن
حصول ماهية المدرك للمدرك وهذا القدر يكفي في تصحيح هذه الحجة قال السايل في تقرير سواله الاول لم لا يجوز
ان يكون ادراكنا لذاتنا يقتضي ان يكون حقيقة ذاتنا حاصلة لنا بل هو اثر ما حصل لنا من ذواتنا فلا يكون ذلك
الاثر هو بعينه حقيقة الذات فعلى هذا يكون لنا حقيقة يحصل لنا بسبب ذلك الاثر ولا يكون ذلك الاثر هو الحقيقة

ونقول الجسم عنده وحدة معروض الاجزاء بحسب
الاشيا وحينئذ العرض فيها اجزاء من
الصور العقلية بالفعل مع

فلا يكون

فلا يكون قد حصل لنا مرتين قال المجيب قد سبق ان الادراك ليس الا تحقق حقيقة الشيء فنقول السايل انه يحصل
لنا منه اثر معين فذلك الاثر اما ان يجعل الشعور نفس الاثر او امرا مغايرا لذلك الاثر لا نقول فان كان
نفس ذلك الاثر فنقول الشعور بذلك الاثر لا معنى له بل هو قول واسم مرادف لقوله يحصل لنا اثر وان
كان الشعور غيره فاما ان يكون ذلك الشعور غيره فاما ان يكون ذلك الشعور هو حصول ماهية الشيء وحصول
ماهية الشيء او حصول ماهية غير ذلك الشيء فان كان غيره فيكون الشعور فيكون هو حصول الملبس بماهية الشيء معنا
وان كان هو هو فيكون ماهية الذات يحتاج في ان تحصل لها ماهية الذات الى ذلك الاثر فيكون ماهية الذات
غير موجودة الى ان حصلها ذلك الاثر فلا يكون تلك الماهية متاثرة بل مكونة هذا خلف وان كانت ماهية
الذات تحصل ثانيا تحصل ثانيا بحال اخرى من التجديد مدوا نوع بعض ما تقاربها من العوارض فيكون المعقول
هو ذلك المتجددة في المتجددة وكلامنا فيما اذا كان المعقول هو جوهر نفسنا الثابت في الحالين الاعتراض الثاني
سلمنا ان نعقل ذواتنا لكن لم قلتم بان كل من عقل ذاتا فله ماهية تلك الذات الا لكنا اذا عقلنا الكثرة
العقول الفعال وجب ان يحصل لنا حقايقها قال المجيب الحاصل فينا من العقل الفعال من جهة النوع والطبيعة
لا من جهة الشخص لان احدهما الحال ليس الاخر بل الحال والمعقول من حقيقتك لا تفارق حقيقتك في
النوع والماهية لا يفارقها العوارض اصلا ولا تفارقه بالشخص كما كان هو هو بالنوع واما العقل الفعال
فهو فوق المعنى وليس هو بالشخص قال السايل فاذا ارتسم في عقلنا صورة مساوية لماهية الاله فيكون ماهية
الاله تعالى مقولة على كثيرين لعدده هو محال قال المجيب البرهان انما قام على ان تلك الماهية لا مقولة على كثيرين في
الخارج واما على كثيرين في الذهن فلم يقم البرهان على بطلانه الاعتراض الثالث سلمنا ان من عقل ذاتا فانه
يحصل له ماهية المعقول لكن لم لا يجوز ان يحصل ذاتي في قوتي الوهمية وتشعر قوتي الوهمية بها كما ان القوة العاقلة تشعر
بالوهمية فعلى هذا لا يكون القوة العاقلة مفارقة لذاتها قايمة بذاتها بل للقوة الوهمية كما انكم تقولون القوة الوهمية
غير مفارقة لذاتها القوة العقلية قال المجيب شعورك بهويتك ليس بشيء من قواك والا لم يكن الشعور بها
هو الشاعر وانت مع شعورك بذاتك تشعر انك انت تشعر بنفسك وانك انت الشاعر بحسك ايضا
فان كان الشاعر بنفسك قوة اخرى فهي اما قايمة بنفسك فنفسك الشاعرة للقوة الباقية لنفسك وهو المطلوب
وان كانت غير قايمة بنفسك بل الجسم فنفسك اما ان يكون قايمة بذلك الجسم او لا يكون فان لم يكن وجب ان
لا يكون هناك شعور بنفسك بوجه والادراك لذاتك بل بخصوصيتها بل يكون جسم ما يحس بشيء غيره كما يحس بيدك

دربك وان كانت نفسك قائمة بذلك الجسم حصلت فيه تلك القوة الشاعرة فتدرك النفس بتلك القوة
وجود الغير بها فلا يكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها لان ماهية القوة والنفس مع الغير بها وذلك الجسم الا قال
السائل تقرير الهذا المقام لا يجوز ان يكون ادراكي لذاتي بحصول ذاتي في نسبة شي الى ذاتي كنسبة المرآة
الى البصر قال المجيب الذي يتوسط فيه للمرآة ان يسلم انه مصور في المرآة صحاح مرة ثانية ان يتصور في
الحدقة فكذلك ههنا لا ينطبع صورة ذاتنا من تلك المرآة مرة اخرى في ذاتنا الاعتراض الرابع لم لا
يجوز ان يكون ادراكي لذاتي بحصول صورة اخرى في ذاتي مساوية اني حال ما اعقل نفس زيد اما ان لا اعقل
نفسي وهو محال لان العاقل للشي عاقل لقوة القريبة من الفعل لكونه عاقلا في ضمنه عاقلا لذاته واما ان اعقل
نفسي في ذلك الوقت وحينئذ لا يخلو اما ان يكون الحاصل في نفسي نفسي ومن زيد صورتان او صورة
واحدة وان كانت واحدة فحينئذ انا غيري وغيري انا اذ الصورة الواحدة من النفس مرة واحدة يكشفها
اعرضي مرة اخرى يكشفها اعرض زيد واما ان كان الحاصل صورتين فهو المطلوب قال المجيب انت اذا
عقلت النفس فقد جرد ذلك واذا عقلت انسانية زيد فقد اضفت الى ذلك شيا آخر وتنبيه فلا يتكرر
الانسانية فيك مرتين بل تتعدد بالاعتبار واعلم انه فرق بين النفس المطلقة المعتبرة بذاتها وبين النفس
من حيث انها كلية مشترك فيها بين الكثيرين فان الاول جزء نفسي واما النفس العامة ففي النفس مع قيد
العموم فلا يكون جزء نفسي الاعتراض الخامس قالوا القسم الذي اخرجوه ايضا باطلا بيانه انا اذا قلنا موجود
لذاته يفهم منه معان ثلاثة احدها ان ذاته لا تتعلق في وجوده بغيره الثاني ان ذاته ليست حالة في
ذاته مثل البياض في الجسم وهذان القسمان باطلان لا يقتضي كون الشي مدركا لان المدرك امر ثبوتي هو
عبارة عن حصول المعلوم والمفهومان المذكوران سلبيان والثالث ان ذاته ها هنا مضاف الى ذاته
وذلك محال لان الاضافة تقتضي الاثنينية فالوحدة تنافيها ولا يقال ان المضاف والمضاف اليه اعم مما اذا
كان كل واحد هو الآخر او غيره ولا يمكن نفي العام الا بنفي الخاص قال هذه مغالطة لفظية وهي اذا قيل المؤثر يستند على
اثره وذلك اعم من ان يكون المؤثر هو الاثر او غيره فيلزم منه صحة ان يكون الشي مؤثرا في نفسه فكما ان ذلك
باطل فكذا ههنا قال المجيب الذات غيره تعينها غيره والجملة التي من الاصل والتعين شي آخر وهذا الاختلاف
سواء كان التعين من لوازم الماهية كما في الآحاد المعقول الفعالة او لا يكون كذلك كما في الانواع المنتشرة
باشخاصها في الوجود وهذا القدر من الغيرية يكفي في صحة الاضافة ولهذا التحقيق صح منك ان تقول اني

وذلك

وذلك الى ذاك الاعتراض السادس المعارضة بادراك سائر الحيوانات لنفسها مع ان انفسها مجردة
ولا ملتفت الى قول من ينكر ادراكها لها وانها لا تطلب الملايم وتهرب من المنافي وليس طلبها المطلق
الملايم والا لكان طلبها للملايم غير طلبها لما يلائمها ولانها لو كانت طالبة للملايم المطلق لكانت مدركة
للملايم من حيث هو ملايم وذلك كلي فيكون البهيمة مدركة بالكليات والحيوان غير مدرك للكلي فاذن
البهيمة تطلب ما يلائمها وادراكها لما يلائمها يتضمن ادراكها لنفسها المخصوصة فان العلم باضافة امر الى امر
يتضمن العلم بكلا المضافين قال المجيب ان نفس الانسان تشعر ذاتها بذاتها ونفس الحيوان لا تشعر ذواتها
بذواتها وانما تشعر بها بالآلات او بها مع الآلات كما هي تشعر بها شيا آخر نحو ابصارها واوهامها في الآلات
تلك الحواس والاوهام فالشي الذي يدرك المعنى الجزئي الغير المحسوس هو الوهم في
الحيوانات وهو الذي يدرك به النفس الحيوان ذواتها لكن ذلك الادراك لا يكون بذواتها ولا في آلة ذواتها
التي هي القلب بل في آلة الوهم بالوهم كانها يدرك بالوهم وآلة معاني آخر على هذا ذوات الحيوانات مرة
في آلة ذواتها هي القلب ومرة في آلة وهمها وهي مدركة من حيث هي في آلة الوهم قال السائل فيه البرهان
على ان شعورنا بذواتنا ليس كشعور الحيوانات قال المجيب لان كلي القوة المدركة للكليات يمكنها ان تدرك
ماهية ذاتها مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فاذا شعرنا بذاتنا الجزئية المخلوطة بغيرها شعرنا بواحد مركب
من امور نحن نشعر بكل واحد منها من حيث تتميز عن الآخر واعني بتلك الامور حقيقة ذاتنا ولواحقها
المخالطة لها ونحن نحمل ... حقيقة ذاتنا وان كانت سائر الامور غائبة وادراك الحيوانات لذواتها
ليس على هذا الوجه فظهر الفرق قال السائل اذا امكننا ان نميز ذاتنا عما يخالطها في الذهن وجب ان يصح
ذلك في الخارج يعني هذا التفصيل هو شي نفعله ونفرضه في اذهاننا وان ما عليه الوجود الخارجي بخلاف ذلك
وايضا فما ذكره من الحجة غير مختص بما اذا ادركناه ذاتنا كلية او جزئية مخلوطة وكذلك فانا ما طالبناكم في
الاول الاعتراضات بينان كوننا عاقلين لانفسنا فلم هذا الكلام في التعقل بل في الادراك كيف كان
فكيف رجعتم الآن عن ذلك ثم التحقيق ان كل ما يدرك شيئا فله ولذلك المدرك كلما كان او جزئيا وكلما ادرك
ذاته المخلوط وان على كل الاحوال الحمار ذاته موجودة وليس ذلك الامرة واحدة واحدة مجردة له ومما يبطل
قولكم ان المدرك لذات الحمار وهم ان نقول المدرك لذات الحمار لم يكن هو ذاته بالقوة اخرى فان كانت
تلك القوة في الحمار فذات الحمار في الحمار فان كانت في غيره لم يكن الشاعر هو المشعور به فلم يكن للحمار مدركا لذاته

وقد ابطلناه وثالثها ايضا فان سلمنا ان الحمار يدرك ذاته لكن نحو من ذاته فلذلك الجزء ايضا له صورة ذاته
فلذلك الجزء مجرد وايضا واذا حصلت نفس الحمار في آلة قوة هي الوهمية مع كونها مخلوطة وجب ان يكون
آلة الوهم حسنة ومالك النفس عنه بها واجابوا عن هذا الآخر بان قالوا حصول تلك الصورة في الوهم تشبيه
الصورة الحاصلة من الانعكاس حصولها في التماثيل الخاصة لحصول الصورة الاصلية من الطبيعة وفي كتاب المباحثات
اجوبة عن الاسولة المذكورة طالما انه غير معتمدة في كتابنا ممن شاء فليطالع هذا الكتاب ليجد هذه الكلمات
متفرقة في مواضع شتى واعلم ان لنا على هذه الحجة اعتراضات اخرها دخلها لكن تعلم ان من احاط بما كتبنا في العلم
والمعلوم سهل عليه ايرادها فلذلك لم نوردها الحجة الثالثة قالوا القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية ولا
شيء من القوى الجسمانية بيان الصغرى انها تقوى على ادراك الاعداد ولا نهاية لمراتبها مع انها احد الانواع
المدرك للقوة الناطقة بيان الكبرى قد سبق بيانها واعلم انا في اثبات ان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال
غير متناهية نحتاج الى ان نبين ان القوة الجسمانية منقسمة بانقسام محلها ونعود النقوض الموردة على الحجة الاولى هي
النقض بالنقطة والواحدة ومدركات الوهم والاضافة وسائر الاسولة التي اوردناها عليها ثم على هذه الحجة اسولة
بانها مخصوصة بهذه اولها لا نسلم ان القوة الناطقة تقوى على ادراك امور غير متناهية دفعة ولا تنتهي في
الاحوال وتقوى بعد ذلك على ادراك شيء اخر ولكن لا يلزم من ذلك كونها قويا على ادراك غير متناهية بالفعل
فكذلك هاهنا وبالجملة فالحال في فاعلية هذه القوة كالحال في منفعل الجسم عن الانقسام الثاني سلمنا انها قوية
على امور غير متناهية ولكن لم قلتم انه يلزم من ذلك كونها قوية على افعال غير متناهية وبيانه ان الادراك ليس
فعلا بل هو انفعال لانه لا معنى للادراك الا تمثل الصور المعقولة في النفس الناطقة فيكون ذلك انفعالا وانتم
تجوزون ان يكون الامر الجسماني قويا على انفعالات غير متناهية الثالث النقض بالنفوس الفلكية فانها عندكم قوى
جسمانية مع ان افعالها وهي الحركات الدورية غير متناهية والجواب اما الاول فلا شك ان القوة الناطقة
لا تنتهي الى حد الا وتقوى على ادراك امور اخرى وقد قام البرهان على ان القوى الجسمانية لا يمكن ان تكون كذلك
فقد حصل الغرض وللقائل ان لا يكون القوة الجسمانية اما ان يقال انها تنتهي الى وقت لا يبقى لامكان الوجود
بعد ذلك فيصير ممتنع الوجود او لا تنتهي الى هذه الحالة البتة والاول باطل لان الممكن لذاته لا ينقلب ممتنعا لذاته
واما الثاني فنقول اذا كانت القوة الجسمانية لا يجب انتهاؤها الى حيث يزول عنها امكان الوجود فهو اذن في ابدا
في ذاته ممكن الوجود فاذن لا تنتهي في استحالة بقائها ابدا ومتى كانت باقية ابدا كانت مؤثرة فاذن لا استحالة

في انتهاها

في بقائها على نعت المؤثرية ابدا وذلك يبطل اصل هذه الحجة واما السوال الثاني فالجواب عنه ان يقول ان
الادراك نفسه انفعال ولكن فعل النفس في تركيب المقدمات وتحليلها افعال وذلك كاف لنا في الغرض وعليه للقائل
ان يقول السم حين ما حاولتم الدلالة على الفرق بين الحس المشترك ليس له تصرف والقوة المفكرة لها
تصرف والقوة الواحدة لا يكون مبدأ الامرين لان البسيط لا يصدر عنه الا اثر واحد واذا كان كذلك فكيف
يمكن لكم ان تسلموا للنفس قوة على الافعال هو التركيب والتحليل بعد ان تسلم لها قوة على الانفعال وهو انفعال
وهو قبول الصور مع ان عندكم النفس شيء بسيط والبسيط لا يصدر عنه الا اثر واحد واما السوال الثالث وهو النقض
بالنفوس الفلكية وان كانت جسمانية الا انها غير مستقلة بالتحريك بل هي واسطة بين العقل وبين تلك
وهي في ذاتها وان كانت متناهية القوة الا انها بما يستحيل عليها من انوار العقل صارت غير متناهية
وللقائل ان يقول انا قد بينا في ابطال تناهي القوى الجسمانية ضعف هذا الجواب ولكنا نسلم في هذا الموضع
صحة هذا الجواب ونقول اذا جوزتم ذلك فلم لا تجوزون ان تكون القوة الناطقة جسمانية لكن يستحيل عليها من
انوار العقل الفعال تكون قوية على الافعال الغير المتناهية الحجة الرابعة لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم مثل
قلب او دماغ لكانت اما ان تعقله دائما او لا تعقله قطعا او تعقله في وقت دون وقت والاقسام
الثلثة باطلة فالقول بكونها منطبعة في الجسم باطل بيان ذلك وهو ان تعقل القوة العاقلة لذلك الجسم اما ان
يكون لاجل ان تلك الآلة حاضرة عند القوة العاقلة او لاجل ان صورة اخرى من تلك الآلة تحصل للقوة فان
كان الاول فالقوة ان امكنها الادراك لتلك الآلة وادراكها لا نفس مقارنتها للقوة العاقلة وجب ان تعقلها
القوة العاقلة دائما الادراك لتلك الآلة وان امتنع على القوة العاقلة ادراك تلك الآلة وجب ان لا
تدركها ابدا فظاهر انه لو كان تعقل القوة العاقلة لتلك الآلة لاجل نفس مقارنة تلك الآلة لتلك القوة
وجب ان تعقلها دائما وكلا القسمين باطل واما ان كان تعقل القوة العاقلة لتلك الآلة لاجل حصول صورة اخرى
منها في القوة العاقلة فالقوة العاقلة ان كانت في تلك الآلة والصورة الثانية في القوة العاقلة فيكون صورة
الثانية للآلة حالة ايضا في الآلة لان الحال في الحال في الشيء فيلزم منه الجمع بين المثلين هذا خلف وان لم
يكن القوة العاقلة بل هي مجردة من الاجسام فذلك هو المطلوب وللقائل ان يقول انا قد بينا انه ليس
ادراك الشيء للشيء عبارة عن حصول المعقول في العاقل بل الادراك والعلم والشعور حالة اضافية وقد يحتاج
الى حصول صورة المعلوم في العالم وقد لا يحتاج ولكن العلم في جميع الاحوال ليس الا هذه الاضافة واذا كان

وهي من حيث انها صورة شخصية قائمة بنفس شخصية غير مشترك فيها بين الاشخاص اصلا لان الشيء
الشخصي لا يكون مشتركا فيه واما ثانيا فلان الصورة عرض قائم بالنفس والاشخاص جواهر مستقلة بذواتها
فكيف يمكن ان يقال ان حقيقة الجواهر القائمة بذواتها عرض قائم بالنفس والاشخاص عرض قائم بالغير
فان قالوا ليس المعنى بكون تلك الصورة كلية انها صورة مشترك فان ذلك محال بل المعنى بكونها كلية
ان اي شخص من الاشخاص الانسانية يسبق الى النفس كان تاثيره في النفس ذلك التاثير ولو ان السابق
الى النفس الانسانية هو الفرس ولا كان اثره فيها ذلك الاثر بل اثر آخر فنقول اذا كان المعنى بكون الصورة
الكلية ذلك فلم لا يجوز ان تحصل هذه الصورة على هذا الوجه في محل جسماني اعني ان ترتسم في القلب من
مشاهدة انسان بعينه صورة بحيث لو كان المرئي بدل ذلك الانسان اي انسان لكانت الصورة
الحاصلة منه في القلب تلك الصورة فان قالوا ان تلك الصورة لو حصلت في الجسم لكان لها بسبب الجسم
مقدار معين وشكل معين وذلك يمنع من كونها كلية قلنا وكذلك الصورة الحاصلة في النفس تكون صورة
شخصية وتكون عرضا قائما بمحل معين وذلك يمنع من كونها كلية فان كان ما يحصل للصورة بسبب
حلولها في الجسم من الشكل والمقدار والعرض مانعا من كونها كلية فكذلك للصورة بسبب حلولها في
الجسم من الوحدة الشخصية والعرضية وجب ان يكون مانعا من كونها كلية فلذلك وان امكن توجد
الصورة القائمة بالنفس باعتبار آخر حتى يصير كلية بذلك الاعتبار وان كان باعتبار وحدتها و
شخصيتها وحلولها في النفس الشخصية مانعا من كون الصورة كلية جاز ايضا ان يوجد الصورة القائمة با
لقلب او بالدماغ باعتبار يكون هي بذلك الاعتبار كلية وان كان باعتبار مقدارها وشكلها ومقدار
محلها وشكل محلها مانعا من كونها كلية وبالجملة فالصورة سواء كانت في نفس او في الجسم فهي لا يكون
مشتركا فيها من كل الوجوه فان وحدتها الشخصية يمنع من هذه الشركة فاذا جاز ان يكون وحدتها مانعة
من هذه الشركة ثم انها يكون مشتركا فيها باعتبار آخر يكون مشتركا فيها باعتبار آخر جاز ايضا ان يكون
هذه الصورة عند قيامها بالجسم وان كان تقدرها وتشكلها بمقدار الجسم وشكله مانعا من هذه الشركة
لكنها باعتبار آخر يكون مشتركا فيها وهو الاعتبار المذكور وهذا الشكل يمكن ان يحل به جواب الحجة السادسة
لو كانت القوة العاقلة جسمانية لضعفت في زمان الشيخوخة دائما لكنها لا تضعف في زمان الشيخوخة دائما
فهي غير جسمانية ويصح نقيض التالي القياس من الشكل الثالث بهذا ما يعقله الشيخ الاشياء وهو قوة عاقلة

فلم لا يجوز ان يكون القوة الناطقة حالة في جسم فمتى حصل عنها وبين ذلك الجسم تلك الاضافة المخصوصة حصل الادراك
والا فلا وايضا فهذه الحجة تقتضي ان يكون في جميع لوازم النفس معقولة لها دائما لانها لو عقلت شيئا من لوازمها
في حال دون حال لكان تعقلها لذلك لوازم عندها والا لكان ذلك اللازم ابدا معقولا كما انه ابدا موجود لكون
تعقل النفس لذلك اللازم لاجل حصول صورة مساوية لللازم ابدا معقولا كما انه النفس في النفس فيلزم
منه جمع المثلين فظهر ان هذه الحجة تقتضي كون النفس عاقلة بجميع لوازمها ابدا وايضا يقتضي دوام
علمها بجميع عوارضها ما دامت تلك العوارض حاصلة والا لكان علمها بذلك العارض لاجل صورة
مساوية لعارضها فيها فحينئذ يجتمع فيها ذلك العارض وصورته فيلزم جمع المثلين فظهر ان هذه الحجة تقتضي
كون النفس عالمة بلوازمها ما دامت النفس موجودة كونها عالمة بعوارضها ما دامت تلك العوارض
موجودة ولو كان كذلك لم يكن شيء من مطلوبات النفس مطلوبة بالبرهان ولما لم يكن كذلك بطلت
هذه الحجة وايضا في المثلان استحال اجتماعهما لانه لا يتميز احدهما عن الآخر بشيء من الاوصاف وحينئذ يرتفع
المغايرة بينهما فلما كان الاتحاد محالا لاجرم استحال الجمع بين المثلين واذا عرفت ذلك فنقول
ان القوة الناطقة اذا عرفت آلتها في وقت فلا بد وان يكون ذلك لاجل حصول صورة مساوية آلتها
فيها ان اثم القوة الناطقة او كانت في الجسم فهناك قد اجتمع ذلك الجسم وصورته ولكن اختص كل
واحد منها بوصف يمتاز به عن الآخر لان احد المثلين محل القوة الناطقة والثاني حال فيها فيبقى الامتياز
ولا يلزم المحال وهذا شك يمكن حل الحجة الخامسة ان النفس الانسانية يمكنها ان تدرك الانسان الكلي الذي
يكون مشتركا بين الاشخاص الانسانية كلها ولا محالة يكون ذلك المعقول مجردا عن وضع معين وشكل معين
والا لما كان مشتركا بين الاشخاص ذوات الاوضاع المختلفة والاشكال المختلفة فظاهر ان هذه الصورة
العقلية المجردة امر موجود وقد ثبت ان المجردات والكليات لا وجود لها في الخارج فاذن لها وجود في
الذهن فمحلها اما ان يكون جسما او لا يكون والاول محال والا لكان لها كم معين ووضع معين وشكل معين
بسبب ان محلها كذلك وحينئذ يخرج تلك الصورة عن ان يكون مجردة كلية وذلك محال فاذن محل الصورة
ليس جسما فهو اذن جوهر مجرد لقائل ان يقول الصورة الكلية المعقولة من الانسان هل لها وجود ام
فان لم يكن لها وجود فكيف يمكن ان يقال ان محلها يجب ان يكون مجردا وان كان لها وجود وان كان
لها وجود فلا محالة يكون هي صورة شخصية حالة في نفس انسانية شخصية لاستحالة ان يوجد المطلق في الاعيان

وليس كل ما يعقل الشيخ فانه لكل عند الشيخوخة فليس كل قوة عاقلة تكل عند الشيخوخة واعلم انه ليس
من الواجب في صحة ما قلنا ان لا يكون مثل شيخ لكل بل اذا كان عقل ما لم يكن في الشيخوخة وان كان سائر
القوى بكل فالمطلوب قد صح انه لو كانت النفس محتاجة في ذاتها الى البدن لكون النفس سليمة
اما اذا كانت النفس غنية في ذاتها عن البدن ولا يلزم ان لا يختل افعال النفس عند اختلال البدن
بل قد يجوز ان يكون اشتغالها بتدبير البدن يعوقه عن سائر افعاله وذلك مثل ما يعرض للفارس المتركب
وسائر ذوي الحركات وانه يصير اشتغاله مراعاة حركته مانعا من افعال خاصة ليس صدورها عند مشاركة
الفرس مع يجوز ان يكون الفعل الذي ليس بالشركة موقوفا على الفعل بالشركة مثل انه قد يحتاج في اكتساب
المعقولات في اول الامر الى تخيلات تتصرف فيها النفس تصرفا سنذكره فاذا غني عن استعمال التخيلات
لانه في اعضاء التخيل كل فيها عن فعله فالشيخ اذا عرض له الانصراف عن المعقولات فالسبب فيه
انه قد شغل عن افعاله الخاصة او عرض له آفة ربما احتاج اليها في الابتداء الا ان جوهر نفسه ضعفت
فان الشيخ لو اعطى مقلتنا لعين الشاب في المزاج لكان حسنة مثل حسن الشاب بل الشيخوخة ضعف في الالات
البدنية تشبه حال السكر والاغماء فان قيل الشيخ يعلم ما يمكنه ان يستمر في افعاله عقلية على الصحة لان عقله
لم يخص عضو من البدن يتأخر عنه الفساد الا بالاستحالة وان طرءت الآفة في سائر القوى الافعال
فنقول الاعضاء الطرفية انما يلحقها الضعف والفساد لضعف فشو الى المبادي ولو كانت صحيحة لم يحفظ
الاطراف ولم يسقط قواها فكان الحال فيها الحال في الشباب فنظر من هذا انه لا كبد الشيخ ولا دماغه ولا
قلبه على الحال الصحية والقريبة من الصحة وكذلك تجد في بعضه ويولدوا افعاله دماغه بكليها وناغطيها ان بعض
الامزجة اوفق لبعض القوى فخلل مزاج الشيخ اوفق للقوة التخيلة فلهذا القوى فيه هذه فنقول مزاج
المشايخ اما برده يبس اما ضعف واحد منها يوجد قبل الشيب ولا يكون لصاحبه مزيد استعداد وايضا
فليس كل شيخ هو اقوى من الشباب وليس الدليل مبنيا على ان الغالب في المشايخ كمال العقل بل على
انه لو كانت القوة العقلية بالبدن لاستحال ان لا تضعف عند ضعف البدن وقد يجد واحد ليس كذلك
في المقدم مسلوب على ان ضعف البنية ليس كمن ما يلائما بالنسبة الى الجملة ملائم ما لا يقوم بالنسبة فان قيل
الشيخ يحله وذكره وحفظ ليس دون حال عقله مع ان هذه القوى جسمانية فنقول ليس الامر كما ذكرتموه فاما
ذكره الامور الماضية التي هو في ذكره لها مثل الشباب فانما يكون كذلك لانه يكون مذكورا انه على حده وهو شيخ

كان اختلال النفس موجبا لاختلال
النفس لا محالة لاحتجت يستحيل ان
يختل البدن
صح

اكثر

اكثر من يذكره علمه وهو شاب فيكون السبب الذكر للحفظ اقوى فيه من الشباب واما حفظ الاشياء
التي يحفظ عند الشيخوخة فهو ضعيف فالشيخ لا في حفظ الصور المحسوسات ولا في حفظها المعاني منها كالشاب
وان ثبت ان تعلم ذلك فجرب حفظ الشيخ الذي يحفظ عند شيخوخته يحفظ عنه ما كان صبيا او شابا فانك
تجده لا محالة لا يحفظه الشيء لا عده ولا مدة كما كان يحفظ قبل ذلك ويخذ مذكره لما كان ضعيفا ايضا
لا فيما للعقل سبيل الى المعونة فيه واما الامور المحفوظة قديما فانما يساوي الشيخ الشاب في حفظها لاقتضاء
منها السبب المتحفظ عددا او مع ذلك فان الرسم في حفظ الشاب اوضح واصفى واشد استيفاء لكل
احوال المتعلقة والمرتسم في حفظ الشيخ اطمس اوبس واخفى المعاني وظهورا فان قيل ان الشيخ ليس انما يوجه تعليم
العقل بحسب الامور العقلية الكلية بل هو انقب رايا واصح مشورة من الشاب في الامور الجزئية
الحالية وانت لا تقول ان خيالها اسلم من خيال الشاب او مثله فنقول ان ذلك لشيئين احدهما الا انه اكثر
والثاني انه يستعين بما هو مساوي المثله من الشاب او اقوى بسبب قلة المنازعات فاما ان الالة الاكثر
فهو ان الامثلة الجزئية عند اكثر لانه كان ذريه او فرزه انه ليس يتصرف فيها بالتخيل والقوى والوهمية
فقط بل يرتفع فيها الى العقل فيستعين في طرف القسمة الاسباب الواقعة الممكنة وطرق الاعتبار الاوائل
فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان الشيخ قد استفاد في استعمال العقل دربة فصارت الالة وان ضعفت الان
الكثرة دربته يتدارك ما فات بسبب نقصان الالة وكذلك حال الشيخ المهذب اقوى في صناعته واستعماله
من الشاب فنقول الدربة انما يحصل لها اثر من وجهين احدهما هيئات التحريكات الصادرة بالارادة
تتمثل في الخيال اشد فيكون وجه استعماله عند الوهم احضر والثاني هو ان الاعضاء يستعد بذلك
حسن تشكل يستعد بها لهيئات التحريك وليس يمكن ان يقال هذا في باب المعقولات فان العقل وان
سلمنا انه يعقل بحركات الالات فليس يحفظ في النفس خيالا يبقى منها كما يحفظ لهيئات تحريك اليد
والقدم ونحوه ولا ايضا يمكن ان يقال انه يستعين بالات جسدانية هي حاجته فيعيدها الا الاستعمال
طاعة فان وان سلمنا ان العقل يفعل بحركات مستقصية وكذلك فان الصحيح الفطرة الاصلية
يشرع في العلوم فيقف عليها على الاستواء ان كان بعض الناس يحتاج ان يراض من جهة التفطن
لمعاني الالفاظ ومن وجه معاودة الحجاج ومعارضته فيه ليفعله حتى يفهم الحال في ذلك فيفعله ويستوي في
اولى مدة واحدة كالجهة السابقة وهي قريبة من التي تقدمت ان نقول من المعلوم ان الشيء الواحد

بالنسبة الى الشي الواحد لا يكون سببا لكمال وسببا لنقصان وكثرة الافكار سبب لثوران الحرارة المنحصرة
للدماغ وسبب لاستكمال النفس وخروجها في تعقلاتها من القوة الى الفعل فلو كان موت البدن
يقتضي موت النفس لكانت الافكار التي هي سبب لنقصان البدن او موته سببا لنقصان
النفس او موتها مع انها مكملة لجوهر النفس فيكون الشي الواحد سببا لنقصان شي واحد وكماله وذلك
محال فعلمنا ان النفس لا يموت بموت البدن فهي غنية في ذاتها عن البدن وتقابل المحال ومن ان يكون
الشي الواحد بالنسبة الى شي آخر سببا لنقصانه وكماله من وجه واحد بالنسبة فاما ان يكون ذلك
في وقتين وبحسب اعتبارين فاي محال يلزم منه الحجة الثانية عشر لو النفس غنية في افعالها عن المحل
فان تخيل بهذه الصور الخيالية لا بد وان يكون لها امتداد في الجهات وزمان في اقطارها والا لم يكن
صورا خيالية فانا اذا تخيلنا مربعا فلا بد وان نميز جانبا من ذلك المربع من جانب آخر والا لم
يكن صورا خيالية فانا لا مربعا وذلك انما يكون اذا كان له شكل ووضع مخصوص حاصل في الشكل
النفس فاما ان يصير النفس مشكلة بهذا الشكل حتى يصير النفس مربعة واما ان لا يصير كذلك فان
صارت مربعة مثلا فهي غير مجردة بل هي جسمانية وان لم يتصور مربعة صورة المربعة غير موجودة فيها
فيها لانه لا فرق بين ان يقال انها ليست مربعة وبين ان يقال صورة المربع غير موجودة فيها فهذا
اشكال قوي جدا ولم يظهر لي بعد عنه جواب يمكنني ان اذكره في كتابي هذا او ايضا فاذا جاز ان ينطبع
هذه الصورة فيما ليس بجسم ولا جسماني فان يجوز انطباعها في الجسم الصغير اولى لان المناسبة بين
الشكل العظيم والصغير اعظم من المناسبة بين الشكل العظيم وبين ما ليس بشكل ويمكن ان يجاب عن الاخر
من وجهين الاول ان الهيولى مجردة في نفسها عندهم ثم انها يقبل المقادير والابعاد الثاني ان كل
مقدار من ينطبق احدهما على الآخر فاما ان يتساويا او يتفاضلا وبتقدير ان يتفاضلا فلا بد وان يقع
الفضلة في الخارج فالشكل العظيم اذا انطبع في الجسم الصغير فيه ما يساويه ويبقى الفضلة خارجة واما اذا كان
محل الصورة مجردا عن الكم والمقدار لم يجب ان يكون الحكم كون الحال متساويا للمحل او متفاوتا له فظهر الفرق
الحجة الحادية عشر وهي انا اذا حكمنا بان السواد ايضا والبياض مقدرهما على انه لا بد من حصول السواد و
البياض في الذهن والبديهة حاكمة بامتناع اجتماعهما في الاجسام والجسمانيات فاذن المحل الذي حصل
فيه وجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا فان قيل التضاد بين السواد والبياض لذاتيهما فان حصلا فلا بد وان

يضاد

يضاد اقول انه من المحتمل ان يكون تضادهما انما يتحقق في بعض المحال دون البعض فيكون شرط المحل الذي
يظهر عليه التضاد ان يكون جسما وعنده ما لا يكون المحل جسما لا يتحقق شرط التضاد وما يتحقق التضاد والتقابل
ان يقول الشك المذكور متوجه هاهنا ايضا وهو ان النفس اذا تصورت الكرية فان وجدت الكرية
فيها لزم ان يصير النفس كرة لانها لا فرق في العقل بين ان يقال هذا الشي كرة وبين يقال فيه صورة
الكرة وكذلك القول في السواد والبياض والحرارة والبرودة وليس لاحد ان يقول ان انطباع
صورة الكرة في النفس كانطباعها في المراة حين ما يشاهد الكرة في المراة لانا بينا ان الاشيا التي
نشاهدها في المراة ليس ذلك لاجل انطباع صورها فيها وليس لاحد ان يقول انا اذا تصورنا
السواد والبياض والحرارة والبرودة فما انطبع السواد والبياض والحرارة والبرودة في النفس بل انطبع فيها
صور هذه الامور ومثلها فقط قلنا هذا لا يلزم ان يكون النفس حارة باردة عند انطباع هذه الامور
التي سميتموها بانها صور السواد والبياض ومثلها هل لها حقيقة السواد والبياض ام لا فان كان لها
حقيقة السواد والبياض وصورتها ايضا سواد وبياض فقد انطبع في النفس سواد وبياض وحرارة
وبرودة واستدارة واستقامة فيجب ان يكون النفس اسود ابيض حارة وباردة مستديرة مستقيمة
فيكون حينئذ جسما وان لم يكن لصور السواد والبياض والاستدارة والاستقامة ومثالها حقيقة
السواد والبياض والاستقامة والاستدارة لم يكن ادراك الاشيا عبارة عن انطباع ماهية المدرك
في المدرك فهذا الشك لا بد وان نحتال في حله لولاه لكان اتمام الحجتان قوتين الحجة الثانية عشر
ان كان محل الادراكات قوة جسمانية صح ان يقوم ببعض ذلك الجسم علم وبالبعض الآخر جهل فيكون الشي
الواحد جاهلا وعالما بشي واحد في حالة واحدة ولقائل ان يقول السم يقولون انه يمتنع ان يقوم بجزء من
الفلك عرض وضد والقائم بجزء آخر فهذا عقلنا جسما يمتنع ان يقوم بطرفيه وان ضدان واذا عقلنا
القائم بجزء آخر ذلك في الجملة فلم لا يجوز ان يكون القلب كذلك حتى انه كان جسمانيا الا انه متى قام
ما جد اجزاءه علم استحال في ذلك الوقت ان يقوم بالجزء الآخر منه جهل وايضا فهذا الكلام منقوض بالشهوة
والغضب والقوة الوهمية فان يستحيل ان يكون انسان الواحد مشتهيا للشي ونافرا عنه دفعة واحدة
وان يكون حاكما على الشخص الواحد بانه عدو وانه صديق دفعة واحدة مع ان القوة الشهوية والقوة الوهمية
عندكم جسمانيان فهذا جملة ما وجدنا من الادلة على اثبات تجرد النفس ولم يصح شي منها للشكوك

المذكور فمن قدر على حلها امكنه ان يحتج بها والذي نقول عليه في اثبات هذا المطلوب ان نقول
ان كل عاقل يجد من نفسه انه هو الذي كان قبل ذلك فهويته اما ان يكون جسما واما ان يكون قائما
بالجسم واما ان لا يكون جسما فلا يكون قائما بالجسم والاول باطل لما ان الانسان قد يكون يكون غافلا
بهويته عنه وهو له عن جملة اعضائه الباطنة والظاهرة واما ثانيا فلان الاعراض الجسمانية دائمة التحلل و
والتبدل لان الاسباب المحللة من الحرارة والحركات النفسانية والبدنية مما لا يختص بجزء من اجزاء البدن
مركب من الاعضاء المركبة وهي المركبة من الاعضاء البسيطة مثل العظم واللحم فيكون كل من اللحم مثل
الآخر في الاستعداد للتحليل فاذا كانت الاجزاء كلها متساوية في ذلك كانت نسبة المحللات الى كل
واحد من تلك الاجزاء كنسبتها الى الجزء الآخر ولم يكن عروض التحلل لبعض الاجزاء اولى من عروضه للبعض
الآخر فثبت ان تلك الاجزاء كلها كنسبتها الى الجزء الآخر ولم يكن لنا ان هوية الانسان ليست جسما و
ايضا شيئا قائما بالجسم لان القائم بالجسم يجب ان يتبدل عند تبدل الجسم لاستحالة انتقال الاعراض فكان يلزم
ان لا يجد الانسان من نفسه هو الذي كان موجودا قبل ذلك ولما كان هذا العلم من المعلوم البديهية
وعلمنا ان هوية الانسان ليست جسما ولا محتاجة الى الجسم فهي جوهر مجرد وذلك هو المطلوب فان قيل
فما قولكم في سائر الحيوانات فنقول انه لم يثبت عندنا انها تعقل من نفسها انها هي التي كانت قبل ذلك
حتى يلزم ان يكون نفوسها نفوسا مجردة فان حصل لها الشعور بالهوية مع الذهول عن جميع الاعضاء
دل على ان تلك الهوية مغايرة لجميع الاعضاء واما الشعور بان هذه الهوية هي التي كانت موجودة
قبل ذلك فنحن وان ادعيناه فانه يدل على ان تلك الهوية غير محتاجة الى شيء من الاجسام والحيوانات فقد
عرفنا بالدليل الذي ذكرناه انا نعلم هويات انفسنا ولم نعرف بالدليل انها تعرف من نفسها انها هي
التي كانت موجودة قبل ذلك فلا جرم ما لزمنا ان يكون نفوسها نفوسا مجردة فهذا هو الذي نعول
عليه في اثبات تجرد النفس ويمكن ايضا ان يحتج على هذا المطلوب بحجة اخرى وهي انا قد دللنا على
ان المدرك لجميع اصناف الادراكات بجميع المدركات شيء واحد في الانسان فنقول ذلك المدرك اما ان
يكون جسما واما ان يكون صفة قائمة بالجسم واما ان لا يكون جسما ولا قائما بالجسم والاول ظاهر الفساد لان الجسم من
حيث هو جسم لا يمكن ان يكون مدركا والثاني ايضا باطل لان تلك الصفة اما ان يكون قائمة بجميع اجزاء البدن
مبصرا سامعا متخيلا متفكرا عاقلا وليس كذلك فان اصابع الرجل لا يتخيل ولا يسمع ولا يبصر بل اكثر الاعضاء لا يتخيل

ولا يسمع

ولا يسمع ولا يبصر ولا يتعقل وباطل ايضا ان يقال بعض الاعضاء قامت به القوة المدركة لجميع هذه المدركات
انه يلزم ان يكون في البدن عضو واحد وذلك العضو سامع مبصر متخيل متفكر عاقل فنحن ولسنا نجد ذلك
وبهذا ايضا ظهر فساد قول من يقول لعل القوة المدركة لجميع الادراكات قائم بجسم لطيف محصورا في بعض الاعضاء
فانا نقول لو كان كذلك لما نجد من ابداننا موضعا مشتملا على جسم موصوف بكونه سامعا مبصرا عاقلا فانا ما
نجد ذلك وليس لاحد ان يقول بسبب انكم لا تعرفون ذلك الموضع اما العدم فلكم ذلك لا يدل على عدمه لانا
نقول انا قد دللنا على انا نحن السامعون والمبصرون والمتخيلون والفاهمون فلو كان بعض الاجسام سواء
كان جزءا من البدن او كان محصورا في جزء من البدن يكون موصوفا بالقوة المتعلقة بجميع هذه المدركات لم يكن
حقيقتنا لا هويتنا الا ذلك الجسم الموصوف بتلك القوة المتعلقة بجميع المدركات ولو كان كذلك لم انا لا نعرف
ذلك الشيء لكنا لا نعرف حقيقة انفسنا وذلك باطل فثبت ان الموصوف بالقوة المدركة بجميع المدركات ليس
جسما اصلا فهو جوهر مجرد وذلك هو المطلوب اما المنكرون لتجرد النفس فلهم ان يحتجوا بامور ثلثة اولها
انا نعلم بالضرورة ان المدرك لالم الضرب هو البشرة وان المدرك للذوق هو اللسان فاذن هذه الادراكات
جسمانية وقد دللتم على ان المدرك لجميع اصناف الادراكات شيء واحد فلما ثبت ان المدرك للملموسات
والذوقات شيء جسماني وجب ان يكون المدرك للمعقولات شيئا جسمانيا وذلك هو المطلوب وثانيها
انا اذا راينا شخصا معينا ثم رايناه بعد ذلك فانا نعلم بالبديهة ان هذا الانسان هو الذي شاهدناه
بالامس ولو اعتبرنا هويته شيئا وراء هذه البنية المحسوسة لما امكننا ان نعلم ان هذا الذي شاهدناه الان هو الذي
شاهدناه قبل ذلك اذ من المحتمل ان يكون قد فارقته تلك النفس وحصلت نفس اخرى وهب ان هذه
الاحتمال مما يمكن اقامة الحجة على فساده لكن قبل الحجة يكون ذلك مجوزا لكنا قبل الاحتجاج على فساد هذا الاحتمال
نعلم ان الشيء الذي شاهدناه قبل ذلك وكذلك العوام يعلمون ذلك بل البهائم يدركون ذلك فانهم متى
احسوا بمن يعلفهم تبادروا اليه وذلك لمعرفتهم بان الذي ادركوه الان هو الذي اعطاه العلف قبل
ذلك وثالثها ان اكثر القائلين بالنفس اتفقوا على انها اشخاص متحدة في النوع ثم من المعلوم ان القابل
لاحد المثلين قابل للآخر فلو قدرنا حصول مزاجين وصارا مستعدين لقبول النفس في ان واحد فلا يخلو
اما ان تتصل بهما نفس واحدة وهو محال ونقصان لكن ليس اتصال احد النفس باحد البدنين اولى من العكس
واما ان لا تتصل النفس بواحد منهما مع انه قد صار كل واحد منهما بانا انسانا حيا مدركا فيلزم ان لا يكون الانسان

في انسانية محتاجا الى تلك النفس هو المطلوب وربما يفرضون الكلام في اليوم والجواب عما تمسكوا به
اولا ان نقول ان عنيت بقولك المتألم هو البشرة والذائق هو اللسان ان محل حرق الانفصال هو البشرة ومحل
مماسة الطعوم هو اللسان فهو حق وان عنيت به ان المدرك للآلام والطعوم هو البشرة واللسان فقد بينا انه
ليس الامر كذلك وكيف يقال ذلك ونحن بالضرورة نعلم ان المتألم هو الانسان لا ذلك الموضع والجائع
هو الانسان لا المعدة والمبصر لو كان الانسان هو هذه النفس لما عرفنا ان الشخص الذي رأيناه ثانيا هو
الذي شاهدناه اولا فنقول ان هذا ايضا لازم على الذين يزعمون ان الانسان هو البنية المخصوصة اما اولا
انه ليس يمتنع في قدرة الله تعالى ان يخلق انسانا مثل زيد على شكله وتخطيطه وهيئته ومع هذا التجويز كيف
يمكننا ان نجزم بان هذا الذي شاهدناه ثانيا فلانه ليس يمتنع ان يمتزج الاسطقسات على الوجه الذي
امتزجت في بدن زيد حتى يكون امتزاجها شخص زيد وهب ان ذلك محال الا ان امتناع ذلك انما يظهر
بحجة وجب ان يكون شاكين في ان هذا المشاهد هو الذي شاهدناه قبل ذلك مع تجويز تبدل اجزائه
الاصلية بل نقول انا اذا اشرنا الى زيد بانه زيد فالمشار اليه اما ان يكون هو النفس او البدن او مجموعهما فان
كان هو النفس فاذا شاهدناه مرة اخرى فكيف نعلم ان المشاهد ثانيا هو المشاهد اولا مع تجويز النفس وتعقب
وجاث نفس اخرى وان كان المشار اليه بانه زيد هو البدن فاما ان يكون هو مجموع اجزائه او جزء معين
منه والاول باطل لعلمنا بانه قد يصير سمينا بعدما كان هزيلا وهزيلا بعدما كان سمينا وعلى هذا لا يكون اجزاؤه
الاصلية باقية فقد زاد اليوم فيه اجزاء من الغذاء ونقصت عنه اجزاء كانت متصلة وهب ان هذا محال
لكن لا نعلم استحالته الا بما نقرره الحجة وجب ان لا نقطع بان الذي شاهدناه اولا هو شاهدناه ثانيا فان قيل
المشار اليه بانه زيد اجزاء مخصوصة في البدن باقية فنقول اما اولا فقد دللنا على انه ليس بعض اجزائه بان يكون في
معرض التحلل اولى من البعض واما ثانيا فلان تلك الاجزاء مجهولة لا ندرك اين هي وكيف هي فكيف يمكن ان
يقال الاشارة الى زيد هي بعينها اشارة الى اجزاء الذي لا ندري حالها وصفتها واما ان قيل المشار اليه بانه زيد
هو مجموع النفس والبدن فنقول ان تجويز التبدل في النفس وحدها والبدن وحده يقتضي تجويز التبدل في مجموعهما
فعلمنا ان الاشكال المذكور لازم على جميع المذاهب ولا يمكن ابطال مذهب معين والجواب عما
تمسكوا به ثالثا ان نقول انه اذا حدث مزاجان مستعدان دفعة واحدة فليس ان يتعلق احد النفسين باحدهما اولى
من ان يتعلق بالبدن الآخر فاما ان يتعلق بهما وهو محال او لا يتعلق بواحد منهما وحينئذ يفسد المزاج ولا يكون للحيوان لانه

ولا يكون للحيوان لانه لا يكون له نفس واذا كان محتملا سقط الاستدلال **الفصل الثاني في كيفية تعلق النفس**
بالبدن الشيء قد يكون متعلقا بغيره تعلقا وفارقه يبطل مثل تعلق الاعراض والصور المادية بمحالها وقد يكون
ضعيفا سهل الزوال بادنى سبب مع بقاء المتعلق مثل تعلق الاجسام باماكنها التي تسهل حركتها عنها وتعلق
النفس بالبدن ليس في القوة كالقسم الاول ولا في الضعف كالقسم الثاني اما انه ليس كالقسم الاول فلما قد عرفت
انها مجردة الذات غنية عما تحل فيها واما انه ليس كالقسم الثاني فلانه كان يجب ان يتمكن الانسان من مفارقته
ولا نجده مع طول الصحبة فتعلق النفس بالبدن تعلق العاشق عشقا جبليا الهاميا بالمعشوق حتى انه لا ينقطع
ذلك التعلق ما دام البدن مستعدا لان يتعلق به النفس لتعلق الصانع بالالات التي يحتاج اليها في افعالها
المختلفة ولو ثبت ان النفوس البشرية متفقة في النوع وجب ان يكون كلها في مبادي فطرتها خالية عن كل
الصفات الفاضلة والردية واذا كان البدن كذلك فمن الواجب ان يعطي النفس آلات يعين بها على اكتساب
الكمالات ومن الواجب ان لا يكون تلك الالات مختلفة وان يكون النفس بحسب كل آلة فعل خاص ولولا
خصوصية الادراكات كل على النفس حينئذ يختلط البعض بالبعض ولم يحصل منها شيء على سبيل الكمال والتمام
ولما اختلفت الالات لا جرم النفس اذا حاولت الابصار التفت الى العين فيقوى على الابصار التام واذا
حاولت السماع التفت الى الاذن فيقوى على السماع التام وكذلك القول في ساير الافعال الباقية للقوى
نظرا ما قلنا ان تعلق النفس بالبدن تعلق التدبير والتصرف هو في القوة مثل تعلق العاشق للمعشوق واقوى
منه بكثير **الفصل الثالث في النفس** البشرية بل بعضها مخالفة للبعض في الماهية ام لا زعم الشيخ
ان النفوس البشرية كلها متحدة في النوع ولم يزد على الدعوى وما ذكر في تصحيحها شبهة فضلا عن حجة وصاحب المعتبر
انكر اتحادها في النوع وطول الكلام فيه واعترف بعد ذلك التطويل بانه لم يجد على تصحيح مطلوبه حجة برهانية وجوز كونه
اقصى ما يمكن ان يقال فيه اما من ادعى اتحادها في النوع فله ان يحتج في ذلك بامور اولها ان النفوس البشرية مشتركة
في كونها نفوسا بشرية فلو انفصل بعضها عن البعض بامر مقوم ذاتي بعد اشتراكها في كونها نفوسا بشرية لزم كونها مركبة لان
ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولو كانت مركبة لكانت جسمانية وذلك محال وثانيها انها لما تصفحنا احوال النفوس البشرية
وجدناها منحصرة في النوعين الادراكات والتحريك والادراك منه كلي ومنه جزئي ووجدنا النفوس متساوية في صحة هذه الصفات
عليها فان الناس وان اختلفوا في الذكاء والبلادة الا انهم باسرهم مشتركون في الاوليات حتى اذا نبهتهم على ذلك فانهم
فهموا مثلا المتناهي في البلادة لو عرفته معنى قولك الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية فانه لا بد وان يعرف ذلك

وبعد حين واذا ذكرت له حقيقة الدائرة وانه شكل من شانه كذا فانه لا بد وان يتصور ذلك وان كان مختصر
الاشكال القابل لخاطره ومتى عرف ذلك امكنه ان تعرف الشكل الاول من اوقليدس وبهذا الكلام في جميع
دقائق العلوم فصح ان الناس كلهم مشتركون في صحة العلم بالمعلومات وايضا فهم مشتركون في صحة التخلق بكل
الاخلاق فان الغضوب اذا تكلف الصبر مرات فانه يتغير عنه وكذلك القول في جميع الاخلاق والآداب
وذلك فنقول كون النفس عالمة بالمعلوم لازم من لوازم النفس فيكون دائما بدوام النفس فاذا علمنا ان نفس البليد
يمكنها ان تتصور ماهية في حال من الاحوال عرفنا ان امكان حصول تلك التصور حاصل لتلك النفس دائما واذا كان
كذلك علمنا ان البليد لما تقدر عليه ادراك تلك الماهية وليس ذلك لان جوهر نفسه لا تقبل ادراك تلك الماهية
بل ذلك التعذر لا بد وان يكون لامور خارجة عن ذاته فثبت ان النفوس كلها متساوية في صحة ادراك
الماهيات علة للعلم فيحكم الذهن بثبوت بعضها للبعض وسلب بعضها عن البعض فان النفوس مشتركة في قبول جملة
هذه الاحكام فيكون مشتركة في صحة هذه الاحكام فثبت ان النفوس مشتركة في جواهرها في صحة الادراكات وبهذا
الطريق يظهر انها مشتركة في التحريك لان الغضوب اذا اعود الحلم حلم لا بد ان يصير حليما وان كان بعد حين واذا
ثبت ان النفوس متساوية في صحة اتصافها بالافعال الادراكية التحريكية فنقول وجب ان يكون متساوية
قطعا لانا لا نعقل من صفات النفوس الا كونها مدركة متحركة بالارادة وقد بينا انها وبما فيها فهي اذن متساوية
النفوس في جميع صفاتها المعقولة فلو اختلفت بعد ذلك لكان اختلافها في صفات غير معقولة ولو فتحنا
هذا الباب لزم تعذر الحكم بتماثل شيئين لانا اذا ابصرنا سوادين متماثلين فيجوز ان يكون احدهما مخالفا
للآخر في صفة غير معقولة عندنا وذلك يودي الى القدح في تماثل المتماثلات وتمام الكلام فيه للدلائل في باب التماثل كل
ماهية مجردة فانها لا بد وان يكون عاقلة لحقيقة ذاتها لكن نفسنا ماهية مجردة فهي عاقلة لحقيقة ذاتها ثم انا لا
نعقل من انفسنا الا ماهية قوية على الادراك التحريك فاذن ماهية النفس هذا القدر مشترك بين نفسي وبين سائر
النفوس بالادلة المذكورة في بيان الوجود مشترك فاذن تمام ماهية نفسي مقول على سائر النفوس ثم يمتنع ان
يكون لهذا المشترك فصل مقوم في غيري لان غيري محتاج الى فصل يميز عن غيري فلا يحتاج في غيري ايضا الى فصل يميز
اذ الطبيعة الواحدة لا يكون محتاجة وغنية معا فثبت ان النفوس البشرية متفقة في النوع وهذا ما يمكن ان يتكلف الاثبات
اتحاد النفوس البشرية في النوع وهي ضعيفة اما الحجة الاولى فلقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال ان هذه النفوس وان كانت
مختلفة في النوع فهي غير مشاركة في الجنس العالي الملزوم من اختلافها في النوع كونها نفوسا انسانية وذلك وصف اذا

جوابه

جوابه ان النفوس البشرية مشتركة في صحة ادراك الكليات في كونها مدبرة للابدان الانسانية لكن من الجائز ان
يكون كل هذه الامور لازمة الجوهر النفس لا يكون مقومة على التقدير النفوس يكون مختلفة في تمام ماهيتها ويكون
مشتركة في اللوازم الخارجية مثل اشتراك فصل انواع جنس واحد في ذلك الجنس مما الزم التركيب ثم وان سلمنا ان
الاوصاف ذاتيات ذاتية فلم لا يجوز ان يكون النفس مركبة في ماهياتها مع انها لا يكون جسمانية مثل ان السواد والبياض
مندرجان تحت جنس هو اللون فيكون كل واحد منهما مركبا جسمانيا فلذلك ههنا هو اقوى من ذلك هو ان عندهم
الجوهر مقول على النفس والجسم قول الجنس فيقول النفس مركبة عنده تركيبا غير جسماني فكيف يمكنهم انكار ذلك واما
الحجة الثانية فهي استقرائية ضعيفة من وجوه احدها انه لا يمكننا ان نحكم على النفس الذي علمنا قبولها الصفة بانها قابلة
جميع الصفات وكيف وضبط الصفات غير ممكن واما الحجة الثالثة فهي تقتضي ان يكون كل نوع جميع المتفارقات
نوعا واحدا وذلك مما لا سبيل اليه اما من ادعى اختلاف النفوس بالنوع احتج بما نجد في الناس العالم والجاهل والقوي
والضعيف والشريف والخسيس الخير والشرير والغضوب والحمول فهذا الاختلاف اما يكون الاختلاف النفوس في
جواهرها او لاختلاف الالات البدنية مثل ان يقال الذي مزاجه اكثر حرارة كان غضبانا واذكى فهما والذي مزاجه ابرد
كان بالعكس القسم الثاني باطل من وجوه الاول وهو انا نجد شخصين متساويين في المزاج في العادات الخارجية
مختلفان بالاخلاق وكذلك نجد شخصين متساويين في الاخلاق مختلفين في المزاج وفي العادات وذلك
يبطل هذا القسم اما ان المتساويين في المزاج وفي العادات قد يختلفان في الاخلاق فهو انا نرى شخصين متقاربين
في المزاج غاية المقاربة ثم بينهما تباين غاية التباين من صفة الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور وليس
ذلك ايضا للتعلم من المعلم ومشاهدة ذلك من الابوين فربما يتفق اجتماع الاسباب الخارجية كلها للعفة
ويكون الانسان بطبعه مائلا الى الفجور وربما يكون ابوان في غاية الخسة والسقوط والولد في غاية الشرف والسقوط
وكذا القول في سائر الاخلاق فعلمنا ان ذلك ليس لاختلاف جواهر النفوس واما ان المختلفين في المزاج
قد يتساويان في هذه الامور فهو انا نرى الذكاء والفطنة في حار المزاج وبارده ورطبه ويابسه بل الواحد قد يسخن
مزاجه جدا ثم يبرد بعد ذلك عن حالة النفسانية وغريزته الازلية ولو كان ذلك بالمزاج لاختلف اخلاقه الثاني
وهو ان نفس الشيء يبلغ قوتها الى حيث يكون قوية على التصرف في هيولى هذا العالم من قلب الماء نارا والارض
هواء والعصا ثعبانا ومعلوم ان ذلك ليس لقوة مزاجه فيبطل هذا القسم والشيخ اعترف بذلك حيث قال ان
المزاج المستعد بعقول النفس التي لا تنفع وجوه الانادرا فيبطل هذا القسم فثبت ان اختلاف النفوس في ذواتها الاول

ليس الا لاختلاف جواهرها وهذا احسن ما عول عليه صاحب المعتبر وهو الحقيقة ليس من البراهين بل هو من
باب الاقناعات الضعيفة ثم اما اذا سلمنا اختلاف احوال النفس فهل الحق ان نفس كل انسان مخالفة
بالنوع لنفس الانسان الاخر ويجوز ان توجد نفوس متساوية في الماهية فذلك مما لم يدل عليه وجد طرفي النقض
فيه ولا يكون الاستدلال على نفس بعينها وسيما في جملة الافعال فكذلك اذا عرفت ان الاستدلال بتساوي
اللزومات باطل الفصل الرابع ان يكون لكل نفس بدن ولكل بدن على حدة اعلم ان الاقسام
الممكنة في ذلك ثلثة اما ان يجب ان تتكثر النفوس حسب تكثر الابدان واما ان تتكثر الابدان عند وحدة النفس
لا بد من ابطالهما فنقول اما انه يستحيل ان تتعلق النفوس الكثيرة بالبدن الواحد فقد احتجوا على بطلانه بان
الانسان ليس سوا الا هذه النفس وكل انسان فانه يجد ذاته واحدة لا اثنين فاذن ليس فيه الا نفس واحدة
وذكر بعضهم ان نفس زيد اذا فارقت زيدا ثم وجد مزاج آخر مثل مزاج زيد او قريبا من المماثلة تعلقت
نفس اخرى به فان نفس زيد متعلق بهذا البدن فليل تعلق لا بين هذا البدن وبين البدن الاول من
المشابهة واما انه يستحيل ان تتعلق النفس الواحدة بالابدان الكثيرة فلانه يلزم ان يكون معلوم احدهما
معلوما للآخر ومجهول احدهما مجهولا للآخر ومعلوم انه ليس الامر كذلك وهذا يدل على ان
كل انسانين يعلم احدهما ما لا يعلم الآخر فان نفسهما متغايران فاما لو قالوا بل لم لا يجوز وجود انسانين تتعلق
بهما نفس واحدة ويكون كل ما يعلمه احدهما معلوما للآخر لا محالة وما يجهله احدهما يكون مجهولا للآخر فهذه
الحجة لا تبطل ذلك الفصل الخامس في حدوث النفوس البشرية ذهب قوم من المتقدمين
الى قدم النفوس واحتجوا اما من اولها ان كل ما يحدث فانه لا بد له من مادة تكون سببا لان نصيرا اولى
بالوجود بعد ان كان اولى بالعدم مما يحدث فانه لا بد له من مادة تكون فلو كانت النفوس حادثة لكانت
مادية والتالي فالمقدم مثله وثانيها ان النفوس لو كانت حادثة لكان حدوثها بحدوث الابدان لكن
الابدان الماضية غير متناهية فالنفوس الماضية غير متناهية لكن ذلك محال لكونها قابلة للزيادة والنقصان
مع ان كل ما كان كذلك فهو متناه فاذن النفوس الموجودة الا ان متناهية فاذن ليس حدوث الابدان
علة لان يحدث النفوس فاذن حدوث النفوس من محلها لا يتوقف على حدوث حادث فهي اذن قديمة
وثالثها انها لو لم تكن ازلية لم تكن ابدية لانه ثبت ان كل كائن فهو فاسد لكن ابدية فهي ازلية ثم ان
القائلين بقدم النفوس اختلفوا فمنهم من يحيل تعطلها وعدم تعلقها ببدن الا انها كانت مستقلة

من بدن الى بدن ومنهم من جوز كونها معطلة غير متعلقة ببدن ثم انها تصير متعلقة ببدن ثم انها
تصير متعلقة ببدن الاولون هم القائلون بالتناسخ فمنهم من لا يجوز الانتقال الا الى نوعه فلا يتعلق النفس
الانسانية الا ببدن انساني ومنهم من يجوز انتقال النفس الانسانية الى ساير الابدان الحيوانية ثم منهم
من يوجب دوام الورود ومنهم من لا ذلك بل النفوس اذا انتهت الى غايتها في الكمال لم يعد الى الابدان
فتبتدي النفس الواحدة من اضعف الابدان كصورة الدودة المتولدة ولا تزال تنتقل الى الاقوى ان
تصل الى الغاية القصوى في السعادة فتترك البدن حينئذ اما ان ينتهي نهاية الشقوة فيكون قد عاد
القهقرى ثم انها لا تزال ترد الى ان تصل الى اقصى غايات كمالاتها اما ارسطوطاليس وشيعته فقد
اتفقوا على حدوث النفوس ودليلهم في ذلك ان النفوس لو كانت موجودة قبل البدن فاما ان كانت
واحدة فاما ان تتكثر عند التعلق ولا تتكثر فان تتكثر كانت النفس الواحدة نفسا لكل بدن فلو كان الذي
كذلك لكان ما علمه انسان علمه كل انسان وما جهله انسان جهله كل انسان وذلك محال واما ان كانت قبل
البدن متكثرة فلا بد وان يمتاز كل واحد منها عن صاحبه اما بالماهية او لوازمها او عوارضها والاول والثاني
محالان لان النفوس الانسانية متحدة بالنوع متساوي جميع افراده في جميع الذاتيات ولوازمها فلا يمكن
وقوع الامتياز بها واما العوارض فحدوثها انما يكون بسبب المادة ومادة النفس هي البدن فقبل البدن
لا مادة فلا يمكن ان تكون هناك عوارض مختلفة فثبت انه يمتنع وجود نفس على نعت الاتحاد وعلى نعت
الكثرة فاذن يمتنع وجود النفوس قبل الاعراض على هذه الحجة من وجوه الاول لم لا يجوز انها كانت قبل الابدان
واحدة ثم تكثرت وليس لقائل ان يقول ان ما كان واحدا كان مع ذلك قابلا للانقسام كانت وحدة
اتصالية فكانت جسما لانا نقول لم لا نسلم ان كل ما وحدته اتصالية فان واحدة قابل للانقسام اما ليس مسلم
ان كل واحد قابل للانقسام وحدة اتصالية لان الموجبة الكلية لا تنعكس مثلها انفسها الثاني سلمنا ان النفوس
كانت متكثرة قبل الابدان لكن لم قلتم انه لا بد وان يختص كل واحد منها بصفة مميزة لانه لو كان التميز لاجل
الاختصاص بامر لكان ذلك الامر ايضا متميزا عن غيره فاما ان يكون تميزه عن غيره لانه يتميز عن غيره
فيلزم الدور او لشي ثالث فيلزم التسلسل ولان المميز لا يختص بشي بعينه الا بعد تميزه عن غيره فلو كانت
تميز الشي عن غيره باختصاصه بشي لزم الدور الثالث سلمنا انه لا بد في الامور المتكثرة من تميزه فلم لا يجوز ان
ان يكون المميز صفة ذاتية وبيانه من منع اختلاف النفوس بالنوع الرابع سلمنا انها تتميز بشي من المقومات

فلم لا يجوز ان يتميز بشيء من العوارض قولكم العوارض بسبب المادة والمادة هي البدن وقبل البدن لا بدن
فنقول لم لا يجوز ان يكون النفس المتعلقة ببدني كانت قبل هذا البدن متعلقة ببدن اخر وكذلك قبل كل بدن اخر
لا الى نهاية ولا ينقطع هذه المطالبة الا بابطال التناسخ فاذن الحجة المذكورة في اثبات حدوث الارواح مبنية على
ابطال التناسخ ثم ان الحكماء بنوا ابطال التناسخ على حدوث الارواح فانهم قالوا بعد الفراغ من ذكر دليل حدوث النفوس
اذا ثبت حدوث النفوس فلا بد وان يكون لحدوثها سبب وذلك هو حدوث البدن فاذا حدث البدن
وتعلقت به نفس على سبيل التناسخ وثبت ان حدوث النفس سبب لان يحدث عن المبادي المفارقة نفس
اخرى تخصه يلزم اجتماع النفسين في البدن واحد وذلك باطل فهذا هو اصح حججهم على ابطال التناسخ وهي
مبنية على القول بحدوث النفس كما بينا مبني على القول بابطال التناسخ وكان ذلك دورا ثم ان صاحب المعتبر
لما ذكر هذا السؤال تعجب من عقلاء المتقدمين في مثل هذا المهم العظيم الخامس سلمنا ان النفس المتعلقة ببدن ما كانت
متعلقة قبل ذلك ببدن اخر لكن لم لا يجوز ان يكون قبل ذلك موصوفا بعارض باعتباره كان متميزا عن سائر النفوس
لم لا يكون كل عارض بسبب عارض لا الى اول السادس المعارضة هي ان النفوس بعد المفارقة لا يكون متمايزا بالماهية
ولوازمها وانما يكون بالعوارض لكن النفوس الهيولانية التي لم يكتسب شيئا من العوارض الا مجرد انها كانت قبل
ذلك متعلقة بابدان متمايزة فان كفى هذا القدر في وقوع التمايز فليكف ايضا لو انها تحدث لها بعد ذلك
التعلق بابدان متمايزة وليس لاحد ان يقول ما قال الشيخ في الجواب عن ذلك انها وان لم تكتسب شيئا
من الكمالات الا ان لكل منها شعورا بهويته الخاصة وذلك الشعور غير حاصل للنفس الاخرى لانا نقول شعور
الشيء بذاته هو نفس ذاته على ما ثبت في باب العلم فلو اختلفا في الشعور بذاتهما لكانا مختلفين في ذاتيهما وذلك يبطل
اصل الحجة وايضا فان كفى هذا القدر في حصول الامتياز فلم لا يجوز ان يحصل الامتياز وبهذا التعلق ابتداء
وليس لاحد ان يقول ان شعورها بانفسها هي عارض لها بسبب التعلق بالابدان وذلك ان الحكماء اتفقوا على
ان ادراك الشيء لذاته وادراكه لادراكه لذاته لا يشاركه من تلك الالة وهو هذا الذي
جعلوه حجة على استغناء النفس عن البدن فثبت انه ليس ادراكه لذاته بسبب البدن واذا كان كذلك
يجوز حصول الامتياز قبل التعلق بالابدان بسبب ذلك والجواب قولهم لم لا يجوز ان يكون واحدة هي قبل
البدن ثم تصير كثيرة بعد ذلك فنقول لان كل ما يقبل القسمة وجب ان يكون جزؤه مخالفا لكله ضرورة مع ان الشيء مع غيره
ليس هو بعينه ذلك الشيء لا مع غيره فتلك الاجزاء المخالفة ان كانت بالماهية موجودة قبل التعلق بالبدن ولوازمها وجب ان

يكون

يكون كل واحد من الاجزاء مخالفا للاخر في الماهية فيكون تلك الاجزاء قد كانت متميزة ابدا وان كانت
موجودة قبل التعلق بالبدن فهذه الامور المتخالفة الان بالابدان كانت متميزة قبل التعلق بها
وان كانت المخالفة لا بالماهية ولا بلوازمها فلا بد وان يكون الجزء اصغر مقدارا من الكل لانه
لو لم يكن كذلك لم يمكن احدهما بان يكون احدهما بان جزءا للاخر اولى من العكس فثبت ان كل
واحد قابل للانقسام فلا بد وان يكون ذا مقدار ثم نقول لئن سلمنا ان المجرد يمكن ان ينقسم بعد وحدته
لكن تعينات تلك الاجزاء انما تحدث بعد الانقسام الحاصل بعد التعلق بالابدان فيكون تعين كل واحد
من تلك الاجزاء بعد التعلق بالبدن فيكون كل واحد من تلك النفوس من حيث هي هي حادثة وذلك
هو المطلوب وقولهم لم قلتم ان الامتياز لا يوجد الا عند الاختصاص بوصف فنقول يجب لان الامر
كما قلتموه الا انا نعرف بالبديهة ان كل نوع من انواع النفوس فانها مقولة على اشخاص عدة لانا
بالضرورة نعلم انه ليس يجب ان يكون كل انسان مخالفا لجميع الناس في الماهية واذا وجد من كل نوع من
انواع النفوس شخصان فقد تمت الحجة وقولهم هذه الحجة مبنية على ابطال التناسخ فنقول ليس الامر
كذلك لانا اذا وجدنا من النوع الواحد شخصين علمنا ان تلك الشخصية ليست معلولة لتلك الماهية
لان كل شخصية معلولة كان نوعه في شخصه فلما لم يكن كذلك علمنا ان شخصيته ليست من لوازم ماهيته
فهي اذن لعلة خارجية وقد عرفت ان تلك العلة هي المادة ومادة النفس هي البدن فاذن تعين النفس
التي لا بد وان يكون لاجل التعلق ببدن معين فيكون لا محالة غير معينة قبل ذلك البدن فهي معدومة قبل
ذلك البدن وبهذا ظهر ان كل ما نوعه يكون مقولا على اشخاص كثيرة فانه لا بد وان يكون محدثا فظهر
من هذا انه متى سلم كون النفوس متحدة بالنوع فانه يلزم حدوثها وانه لا يحتاج في ذلك ابطال القول
بالتناسخ فثبت ان هذه الحجة غير مبنية على ابطال التناسخ فلا يلزم من بناء الحجة هي الدالة على ابطال التناسخ
على القول بالحدوث بيان دوري قولهم لم لا يجوز ان يحصل امتياز بعض النفوس عن بعض بسبب عوارض
كل واحد منها مسبوق بغيره لا الى اول فنقول لان تميز النفس عن غيرها حكم معين فلا بد له من علة معينة
وتلك العلة لا يمكن ان يكون حالة فيها الا ان حلولها فيها متوقف على امتيازه عن غيرها فلو توقف
ذلك الامتياز على حلول تلك الحال لزم الدور فاذن تلك العلة على امور عائدة الى القوابل وذلك هو الذي
قلناه من ان التميز انما يكون بسبب القوابل وقبل البدن لا قابل فلا تميز واما المعارضة فالجواب عنها ان

ان النفوس الهيولانية تميز بعضها عن البعض بسبب تعلقها بالقابل المعين ثم انه يلزم تعين كل واحد من
تلك النفوس شعورها بذاتها الخاصة وقد بينا ان الشعور بالذات حالة زائدة على ذاته ثم ان ذلك الشعور حتى
ويستمر فلا جرم يبقى الامتياز فالحاصل ان الامتياز لابد وان يحصل لا بسبب آخر حتى يحصل لكل
من تلك الاشيا شعور بذاته الخاصة وذلك السبب في النفوس الهيولانية تعلقها بالابدان فاما
النفوس التي قبل الابدان فلو تميزت لكان لها مميز آخر سوى الشعور حتى ترتب عليه الشعور وقد دللنا
على انه ليس هناك مميز فلا جرم استحال حصول التميز وظهر الفرق فهذا ما يمكن ان يحمل في تقرير هذه
الطريقة الحجة الثانية على الحدوث ذكرها صاحب المعتبر فقال لو كانت النفوس موجودة قبل البدن لكانت
اما متعلقة بابدان اخرى او غير متعلقة بابدان آخر لان ذلك قول التناسخ ثم انه ابطل التناسخ بالدليل الذي
ذكره المتكلمون من انفسنا لو كانت في بدن آخر لكنا نعلم الان شيئا من تلك الاحوال الماضية
ونتذكر انا كنا في بدن آخر وعلى حالة اخرى فلما لا نتذكر علمنا انا ما كنا موجودين في بدن آخر وباطل
ان لا يكون متعلقة ببدن آخر لانها حينئذ يكون معطلة ولا معطل في الطبيعة وهذه الحجة بجميع مقدماتها
ضعيفة جدا فاما ما احتج به اصحاب القدم من النفوس لو كانت حادثة كانت مادية فنقول
ان عنيت بكون مادية ان حدوثها يكون متوقفا على حدوث البدن فالامر كذلك وان عنيت
بها ان يكون منطبعة في البدن فلم قلتم انه لو توقف حدوثها على حدوث البدن وجب ان يكون منطبعة
في البدن وقولهم لو كانت حادثة لكان قد اجتمع الان نفوس غير متناهية بالعدد والامر كذلك و
استدلالهم على تناهيها باحتمال الزيادة والنقصان فقد سبق الجواب عنه في باب تناهي الابعاد وقولهم
لو لم يكن ازلية لم يكن ابدية فضعيفة لا حجة على صحتها فلا يجب قبولها وبالله التوفيق **الفصل
السادس في ابطال التناسخ** قد ثبت في اثناء الفصل المتقدم اكثر الادلة المذكورة ولكنا نذكرها لان على ترتيب
اقرب الى الافهام فنقول الذي وجدنا فيه ادلة ثلثة الاول انه لما ثبت حدوث النفوس المعلولات
المحدثة لابد وان ينتهي الى علل قديمة ولابد وان يكون حدوث تلك الحوادث عن تلك العلل موقوفا
على حدوث الامزجة الصالحة لقبولها فان حدوث المزاج المستعد عليه لان يفيض على العلل الاوايل نفسه
ناطقة فاذا احدث البدن وقدرنا ان النفس متعلق على سبيل التناسخ فلابد وان يحدث نفس اخرى
على ما بيناه فيلزم ان يكون للبدن نفسان وذلك باطل على ما مضى وليس يمكن ان يقال النفس التناسخ

ممتنع

يمتنع من حدوث النفس الاخرى اذ ليس احدهما بالمنع اولى من الآخر الحجة الثانية ان النفس اذا فارقت
البدن فاما ان يبقى مجردة حينا من الاحيان بعد ذلك او لا يصح فان صح ذلك مع انه يصح تعلقها
ببدن آخر على وجه التناسخ كانت فيما من البدين معطلة ولا معطل في الطبيعة وان لم يصح ذلك
لزم يكون عدد الهالكين مساويا بعدد الكائنين حتى انه عندما فسد بدن وفارقته نفسه ففي تلك الحالة
يكون بدن آخر لتتعلق تلك النفس وليس الامر كذلك قال صاحب المعتبر ان لزم ملتزم وجوب ان يكون
عدد الهالكين على حسب عدد الكائنين فكيف يدفع ذلك فنقول دفعناه ان فرض الكلام في الطوفانات
العامة التي عندها ينقطع النسل ولا يبقى الا القليل بحيث نعلم ان عدد الهالكين اكثر من عدد الكائنين الحجة
الثالثة ما ذكره المتكلمون من ان النفس لو كانت قبل ذلك في بدن آخر لكانت تتذكر الان انها كانت
قبل ذلك في بدن آخر لانه قد ثبت ان جوهرها هو محل الحفظ والتذكر والصفات القائمة بذاتها لا تختلف
باختلاف احوال البدن فان النفس في صفاتها وذاتها مجردة عن البدن فكان يجب ان يبقى علومها بعد
مفارقته ذلك حتى يتذكر في هذا البدن كيفية احوالها في ذلك البدن فلما لم يتذكر شيئا من ذلك علمنا انها ما كانت
موجودة في بدن آخر **الفصل السابع في ان النفس لا تموت** بموت البدن احتج الشيخ عليه بان قال قد
ثبت ان النفس يجب حدوثها عند حدوث البدن فلا يخلو اما ان يكون معا في الوجود او لا احدهما متقدم على
الآخر فان كانا معا فلا يخلو اما ان يكون معا في الماهية او لا في الماهية الاول باطل ان لكانت النفس والبدن
متضايفين لكنهما جوهران هذا خلف وان كانت المعية في الوجود فقط من غير ان يكون لاحدهما حاجة في ذلك
الوجود الى الآخر فلا يخلو اما ان يكون المتقدم هو النفس او البدن فان كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك
التقدم اما ان يكون ذاتيا او زمانيا والاول باطل لانا بينا ان النفوس ليست موجودة قبل البدن واما الثاني
فباطل ايضا لان كل موجود يكون وجوده معلول شيء كان عدمه معلول عدم ذلك الشيء اذا انعدم ذلك
المعلول مع بقاء العلة لم يكن العلة كافية في ايجابها فلا يكون العلة علة بل جزءا من العلة هذا خلف فان
لو كان البدن معلولا للنفس لامتنع عدم البدن الا بعدم النفس والتالي باطل لان البدن قد ينعدم لاسباب
اخر مثل سوء المزاج وسوء التركيب او تفرق الاتصال فبطل ان يكون النفس علة للبدن وباطل ايضا ان يكون
البدن علة للنفس لان العلل كما قد عرفت اربعة محال ان يكون البدن علة فاعلية لوجود النفس بمجرد جسميته
او لامر زايد على جسميته والاول باطل والا لكان كل جسم كذلك والثاني باطل اما اولا فلما ثبت ان الصور المادية

انما تفعل بواسطة الوضع وكل ما لا يوجد الا بواسطة الوضع استحال ان يفعل فعلا مجردا عن الحيز والوضع واما ثانيا
فلان الصور المادية اضعف من المجرد القايم بنفسه والاضعف لا يكون سببا للاقوى ومحال ان يكون البدن
علة قابلية لما ثبت ان النفس مجردة ومستغنية عن المادة ومحال ان يكون للبدن علة صورية للنفس او تمامية
فان الامر اولى ان يكون بالعكس فاذن ليس بين البدن والنفس علاقة واجبة السوق اصلا فلا يكون عدم احدهما
علة لعدم الاخر فان قيل الستم جعلتم البدن علة لحدوث النفس فنقول لما قد بينا ان الفاعل اذا كان منزها عن التغير
ثم صدر الفعل عنه صادرا فلا بد وان يكون لاجل ان شرط الحدوث قد حصل في ذلك الوقت دون ما قبله ثم ان
ذلك الشرط لما كان شرطا للحدوث وكان الشي علة في وجوده عن ذلك الشي استحال ان يكون عدم
ذلك الشرط موثرا في عدم ذلك الشي ثم انمنع ان يكون ذلك الشرط مستقلا الا ان يكون آلة للنفس في تحصيل
الكمالات والنفس لذاتها مشتاقة الى الكمال لا جرم حصل للنفس شوق طبيعي الى التصرف في ذلك البدن والتدبير
فيه على الوجه الاصلح ومثل ذلك لا يمكن ان يكون عدمه علة لعدم الحادث **الفصل الثامن في**
ان الفنا على النفس محال وذلك لوجهين الاول ان النفس ممكن الوجود وكل ممكن الوجود كل
ممكن فله سبب فالنفس لها سبب والسبب اما ان يبقى موجودا مع جميع الجهات التي باعتبارها كان سببا استحال
عدم المسبب فلو فقد شي من السبب مع العدم المسبب فلا يخلو اما ان يكون لاجل حصول مانع او لا لحضور
مانع او لا لحضور مانع فان كان لحضور مانع فحينئذ السبب انما يتم بسبب عند عدم ذلك المانع لم يوجد
السبب تاما بل يكون ذلك المفقود احد اجزاء السبب وان كان عدم السبب لا لاجل مانع كان وجود
السبب بالنسبة الى ذلك السبب كعدمه بالنسبة اليه فيكون صدور ذلك المسبب عن ذلك السبب لا لامكان
فلا يكون السبب سببا هذا خلف فظاهر ان السبب ما دام سببا فانه يستحيل ان ينعدم المسبب فالنفس
لو انعدمت لكان انعدامها لانعدام سببها والاسباب اربعة ويستحيل ان يكون انعدامها لانعدام السبب الفاعل
لانا سنبين ان السبب الفاعل لها جوهر عقلي مفارق مجرد وكل ما كان مجردا امتنع عدمه لان الكلام فيه كالكلام
في النفس ومحال ان يكون لانعدام السبب المادي لانا قد بينا ان النفس ليست في جوهرها مادية ومحال
ان يكون لانعدام السبب الصوري لان الكلام في عدم ذلك السبب الصوري كالكلام في عدم النفس فان كان لها
صورة اخرى لزم التسلسل ومحال ايضا ان يكون لعدم السبب التمامي لهذا الوجه ايضا فيمتنع عدم النفس مطلقا
واما الصور والاعراض التي يصح عليها ذلك العدم فذلك لصحة العدم على اسبابها القابلية المادية لا لحدوثها

لاجل المرجح مختلفة فتعدد واستعدادات مختلفة وقد بينا ان المادة ههنا ليس كذلك الحجة الثانية ان كل
متجدد فانه المتجدد قبل تجدده ممكن الوجود والا لكان ممتنعا والممتنع لا يوجد فاذن المتجدد وغير متجدد
ما خلف واعني بهذا الامكان الاستعداد التام على ما عرفت وذلك الاستعداد التام يستدعي محلا الا ان
يوجد امكان الشي هو الذي حصلت فيه قوة وجود ذلك الشي اي استعداده واذا ثبت ذلك فنقول النفس لو صح
عليها العدم لوجب ان يكون هناك شي يوجد فيه امكان ذلك الفساد وذلك الشي ليس هو ذات النفس فان
النفس لا تبقى مع الفساد والذي فيه امكان الفساد يجب ان يبقى مع الفساد فاذن ذلك الشي مادة النفس
فيكون للنفس مادة فينتقل الكلام الى تلك المادة فان صح عليها الفساد احتاجت الى مادة اخرى ولزم التسلسل وان
انقطع التسلسل فذلك المنتهى مما لا يصح تنافي مقارنة الصورة العقلية ولا يكون ذا وضع والا لكانت
النفس منافية لمقارنة الصورة العقلية لكانت ذات وضع وحيز واذا كان كذلك الجزء من النفس الذي يثبت بقاؤه
مجردا عن الوضع قابلا للصور العقلية كان ذلك الجوهر هو النفس فالنفس لا يصح عليها العدم فان قيل اليس لها مادة
يوجد فيها قوة حدوثها فلم لا يجوز ان يحصل في تلك المادة قوة فسادها فنقول الفرق ظاهر لان الذي حصل فيه
قوة الحدوث هو البدن وذلك مما لا يصح ان يبقى مع الحدوث اما الذي يوجد فيه قوة فساده لو كان ولا يصح
هو البدن لكان البدن باقيا مع فساد النفس والاتفاق البدن لا يبقى مع عدم النفس فظهر الفرق بين الامرين
والله التوفيق في علل النفوس الناطقة من الظاهر انه لا يجوز ان يكون علة النفوس هي الجسم
والا لكان كل جسم كذلك ولا يجوز ان يكون ايضا ان يكون سببا جسمانيا لان ذلك الجسماني اما ان يكون محتاجا
الى الجسم في ذاته او في موثريته اعني ان لا حاجة الى الجسم اما ان يكون في الوجود او في الايجاد ومحال ان يكون في
الوجود واما اولا فلان الصور الجسمانية لو فعلت لكان فعلها بمشاركة القابل والقابل الذي هو الجسم يمتنع ان يكون
جزء من الموثر وقد عرفت فيما مضى تحقيق هذا الوجه واما ثانيا فلان الصور الجسمانية انما توثر بواسطة الوضع ويمتنع
حصول الوضع فيما لا وضع له واما ثالثا فلان العلة اتم واقوى من المعلول والجسماني اضعف من المجرد فهذا في الموثر
في وجود النفوس يمتنع ان يكون محتاجا في وجوده الى الجسم ويمتنع ان يكون في موجديته محتاجا الى الجسم وذلك
لان الذي يحتاج في فاعليته الى الجسم هو الذي يفعل فعلا لا يمكن ان يكون لذلك الجسم الذي هو الالة وضع ونسبة
الى ذلك الفعل بالقرب والبعد فانه لا يخلو اما ان يكون تاثير العلة يتوقف على ان يكون قريبا من ذلك الجسم او
بعيدا فقف على ذلك فان لم يتوقف وجب ان يكون تاثيره في القرب من ذلك الجسم كتاثيره في البعد فلا يكون

لذلک الجسم واخل فی التاثیر اصلا وان کان تاثیره فی ذلک القرب من ذلک الجسم قبل تاثیره فی البعد عنه وجب
ان یکون ذلک الفعل مما یصح علیه القرب والبعد فلا یکون مجردا بل جسمانیا فان کل الفعل یشارکه الجسم بواسطه
وهو ذو وضع وینعکس النقیض الی ما لایکون ذا وضع امتنع ان یفعل بواسطة الجسم والنفس مما لا وضع له فان لا یمکن
ان یفعل بواسطة الجسم فاذن فاعل الجسم غنی فی ذاته وفاعلیته عن المادة فالفاعل النفس الناطقة جوهر فی ذاته
وفی فاعلیته ذاته عن المادة وهو المسمی بالعقل الفعال ووجه تسمیته بالعقل ان کل مجرد عن المادة فیجب ان یکون عاقلا
لذاته وثبت ان عقله لذاته لیس لاجل حصول صورة اخری مساویة له بل النفس حضور عند ذاته فذاته
عقل وعاقل ومعقول ووجه تسمیته بالفعل لانه الموجد لانفسنا والموثر فیها واما بیان ان ذلک لیس فوقه
الوجود فهو مبنی علی ان الشیء الواحد لا یصدر عنه اکثر من واحد فان قیل لم لا یجوز ان یکون الموثر فی نفس
الولد نفس الوالدین فنقول الذی قدمناه کاف فی ابطال ذلک ولکن الشیخ قد خص ذلک فی المباحثات
بوجه آخر وهو انه قد بینا ان النفوس البشریة متحدة فی النوع فلو جعلنا نفسا معلول نفس فلا تخلو اما ان تکون
العلة نفسا واحدة او اکثر من واحدة او اکثر من واحد فان کانت نفسا واحدة فاما ان تکون معینة او غیر
معینة ومحال ان یکون غیر معینة لان النفوس البشریة متحدة النوع فلیس احد النفسین بالتاثیر اولی من الاخری
ومحال ان یکون غیر معینة فان الممکن لا ترجح وجوده علی عدمه الا لوجود شیء من فرض عدمه فانه یلزم من
فرض عدمه عدم ذلک الشیء معینا وجوده واما ان کانت النفس المفارقة فذلک محال لان الاقل من المجموع
الذی فی زماننا وذلک الاقل کان موثرا فاذن بعض آحاد المجموع الذی فی زماننا کان فی التاثیر فیستحیل
ان یکون المجموع الموثر لما عرفت انه لا یجتمع علی المعلول الواحد علتان مستقلتان فاذن لا یمکن تعلیل النفوس
بمجموع النفوس السابقة ولا ببعض آحادها دون البعض فاذن یمتنع اسنادها الی شیء من ذلک وهو المطلوب
وهذه الحجة مما هو اساس لو ثبت اتحاد النفوس فی الماهیة **الفصل العاشر فی احتجاج القدماء**
علی وحدة النفس اعلم انا قد بینا ان نفس الانسان ذاته وحقیقته وکل عاقل یعلم بدیهة عقله ان ذاته حقیقة
امر واحد لا امور کثیرة وبالجملة فعلم الانسان بوجوده ووحدته علم بدیهی علی ان یکون ذلک مطلوبا بالبرهان بل
المطلوب بالبحث والنظر فی کتاب النفس معرفة ماهیته وقواه وکیفیة احواله من الحدوث والبقاء
ولکن القدماء لما فرقوا اصناف الافعال علی اصناف القوی ونسبوا کل واحد منها الی قوة اخری احتاجوا الی بیان
ان فی جملتها شیئا کالاصل والمبدا وان سایر القوی کالنوع والفروع فلنذکر المذاهب المنقولة فی هذا

الباب

الباب والتذکر دلیل کل فریق فذهب بعضهم الی ان النفس واحدة وهم علی قسمین فمنهم من قال النفس
لیست واحدة لکن فی البدن نفوس عدة بعضها حساسة وبعضها متفکرة وبعضها شهوانیة وبعضها
غضبیة فاما المنکرون لوحدة النفس فقد احتجوا بان قالوا لنا النبات وله النفس الغذائیة والحیوانات
ولها النفس الغذائیة والحساسة دون المفکرة الی العقلیة فلما راینا النفس النباتیة موجودة مع عدم النفس
الحساسة مع عدم النفس الناطقة علمنا انها امور متغایرة اذ لو کانت واحدة لامتنع حصول واحد منها
الا عند حصول کلها بالاسم ولما ثبت تغایرها واستغنا کل واحد منها عن الاخر ثم رایناها مجتمعة فی
الانسان علمنا انها نفوس متغایرة متعلقة ببدن واحد واما الموحدون فقد احتجوا علی مذهبهم بان قالوا
قد دللنا علی ان الافعال المختلفة للنفس مستندة الی قوی مختلفة وان کل قوة فهی من حیث هی هی
لا یصدر عنها الا فعل مخصوص بها فالغضبیة لا تنفعل عن اللذات الشهوانیة عن الموذیات ولا تکون القوة
المدرکة متاثرة مما تاثرت به عنه منافیه واذا ثبت ذلک فنقول ان هذه القوی تارة تکون متعاونة
علی الفعل وتارة تکون متعاوقة اما المعاونة فلانا نقول متی احسسنا الشیء الفلانی او غضبنا او اشتهینا
المتنافیة فلانا اذا توجهنا الی الفکر اختل الحس او علی الحس اختل الغضب او الشهوة واذا ثبت ذلک فنقول
لولا وجود شیء مشترک لهذه القوی یکون کالمدبر لها بآثارها والا لامتنع وجود المعاونة والمدافعة لان فعل کل
قوة اذا لم یکن الانفعال للقوة الاخری لیست الا مشترکة بل لکل واحد منها آلة مخصوصة وجب ان
لا یحصل بینهما هذه الممانعة والمعاونة واذا ثبت وجود شیء مشترک فذلک المشترک اما ان یکون جسما او حالا
فیه والقسمان الاولان باطلان بما فی الجسم والحالیة مضی فی الفصول المتقدمة فبقی القسم الثالث وهو ان
یکون مجموع القوی شیئا لا یکون جسما ولا جسمانیا وهو النفس فان قیل لو کانت هویتک هی النفس لکنت
تعرف النفس دایما ولیس کذلک فانک لا تعرف النفس الا ببرهان فنقول المجهول هو تسمیة هویتک
بالنفس والماهیة المسماة بالنفس فهی معلومة لک ابدا الا ان النفس هی الذات المستعملة للآلات
البدنیة فی اصناف الادراکات والتحریکات وذلک معلوم من غیر حاجة الی برهان الی هذا
حاصل کلام الشیخ والقایل ان یقول المعنی یکون للنفس مباطلا لهذه القوی فان عنیت به ان
النفس علة لوجودها فهذا القدر لا یکفی فی کون البعض معاونا للبعض علی فعله او معاوقا له فان العلة
اذا اوجدت قوی مخصوصة فی محال متباینة ثم اعطت لکل واحد منها آلة مخصوصة کل واحد منها منفصل

عن القوة الاخرى عينه غير متعلقة بها بوجه من الوجوه فشروع بعضها في فعله الخاص كيف يمنع الاخر عن فعله ليس ان العقل الفعال مبدا الوجود جميع القوى في الابدان فيلزم من كونها باسرها معلولة لمبدا واحد وعلة واحدة ان يعوق البعض عن البعض ونفسه على ذلك وان عنيت به ان النفس مدبرة لهذه القوى محركة لها فهذا يحتمل وجهين الاول ان يقال ان النفس يبصر المرئيات ويسمع المسموعات ويشتهي المشتهيات ويكون ذاتها محلا لهذه القوى ومبدا لهذه الافعال فاذا ابصرت اشتهت او غضبت وهذا هو الحق ولكن ذلك يوجب القول ببطلان القوى التي اثبتها الشيخ في بعض الاعضاء المخصوصة فان النفس اذا كانت هي المبصرة والسامعة والمشتهية فاي حاجة الى اثبات قوة باصرة في الروح الذي في ملتقى العصبتين والى اثبات قوة سامعة في الروح الذي في العصب الصماخ وبالجملة فالانسان انما يبصر ويسمع بابصار وسماع قائم به لا بابصار وسماع قائم بغيره الوجه الثاني ان يقال المعنى بكون النفس مدبرا لها ان القوة الباصرة اذا حدث المحسوس الجزئي باستعداد النفس لان يدرك ذلك على وجه كلي مثلا ادركت القوة الباصرة صورة شخص معين ادركت النفس الناطقة ان في الوجود شخصا موصوفا بلون كذا وشكل كذا وهيئة كذا وكل ذلك لا يخرجه عن الكلية فانك قد عرفت ان الكلي اذا قيد بصفات كلية فانها لا تصيره جزئيا وبالجملة فالاحساس بذلك الجزئي سبب لاستعداد النفس لان تدرك ذلك الجزئي على وجه كلي ثم يكون ذلك الادراك سببا للطلب الكلي لتحصيل ذلك الشيء فعند ذلك يتخصص ذلك الشيء الطلب ويصير جزئيا لتخصص المقابل وذلك الطلب الجزئي هو الشهوة فلهذا يجب ان يتصور كون النفس رباطا للقوى الجسمانية ومجمعا لها على مذهب الشيخ واما حجة الكثيرين للنفس فهي ضعيفة جدا لانا انما نقول القوة على الادراكات الجسمية بل نقول هي قوى مختلفة لكن محلها النفس ولا يلزم من كون محلها في الحيوانات اجسام ابدانها ان يكون في الانسان كذلك بل هي يستدعي محلا حاملا فتعيين ذلك المحل فهو موقوف على البرهان وايضا لو قلنا ان القوة على الادراك والتحريك واحدة لم يلزم ان يكون في جميع المواضع كذلك فانه ليس يمتنع ان يوجد قوة واحدة متعلقة بانواع كثيرة ثم يوجد على كل واحد من تلك الانواع قوة على حدة وتكون القوة القوية على كلها مخالفة بالماهية للقوة الجزئية على بعضها واذا سقط ما قالوه

الفصل الحادي عشر في التعلق الاول للنفس

احتج لذلك ان ذلك هو الروح وهو جسم لطيف بخاري يتكون من الطف اجزاء الاغذية بحيث يكون نسبته الى الاجزاء اللطيفة من الاغذية

العضو

العضو الى الاجزاء الكثيفة وانما عرفنا ان المتعلق الاول للنفس هو هذا الروح لان شد الاعصاب يبطل قوى الحس والحركة عما وراء موضع الشد مما يلي جهة الدماغ والشد لا يمنع نفوذ الاجسام التي الطيفة ايضا بشاهدة بذلك واذا عرفت ذلك فنقول وقد ثبت ان النفس واحدة فلا بد من عضو واحد يكون تعلق النفس به اولا وبسائر الاعضاء بواسطة وقد دللنا على ان اول عضو يتخلق هو القلب وانه منبع الروح فيجب ان يكون التعلق الاول للنفس بالقلب ثم بواسطة بالدماغ والكبد وبسائر الاعضاء فان قيل لو كان القلب عضوا رئيسا لكانت الارواح النفسانية فائضة من القلب الى الدماغ ولو كان كذلك لكان منبت الاعصاب هو القلب لا الدماغ لان منبت الالة يكون من المبدا لا لم يكن كذلك لكان بطلانا علمتموه فنقول قد بينا في شرحنا القانون انه لم يتم دليل يقيني على منبت الاعصاب الدماغ واما الان فلا نسلم ذلك ونقول لم قلتم بان منبت الالة يجب ان يكون من المبدا بل من الجائز ان يكون العضو المستفيد منبتا للالة الاستفادة فاذا وصلت الالة الى العضو المفيد فحينئذ يتادى فيه الارواح الحاملة للقوى واستقصاء الكلام في ذلك مذكور في شرح القانون فمن اراد فليطلبه من هناك وبالله التوفيق

الفصل السادس في شرح افعال النفس وفيه فصول

الفصل الاول في خواص الانسانية

فمنها النطق وذلك ان الانسان غير مستغن في معيشته عن المشاركة فان الانسان الواحد لو لم يكن في الوجود الا هو والا الامور في الطبيعة لهلك او ساءت معيشته بل الانسان يحتاج الى امور زائدة مما في الطبيعة مثل الغذاء المعمول والملبوس المعمول فان الاغذية الطبيعية لا تلائم الانسان والملابس ايضا لا تصلح للانسان الا بعد صنعة وربما صناعته فلذلك يحتاج الانسان الى جملة من الصناعات حتى يحسن معيشته والانسان الواحد لا يمكنه القيام بمجموع تلك الصناعات بل لا بد من المشاركة حتى يحترفوا لذلك وذلك صحيح لهذا اجل هذه الاسباب احتاج الانسان الى ان يكون له قوة على ان يعلم الاخر الذي هو شريكه ما في نفسه بعلامة وضعية واصلح الاشياء لذلك هو الصوت لانه يتحقق منه حروف تتركب منها التراكيب كثيرة من غير مؤونة تلحق البدن ويكون سببا الا انه لا يبقى فيه ممنوع وقوف من لا يحتاج الى الشعور عليه وبعد الصوت الاشارة الا ان الصوت اولى من الاشارة لان الاشارة لا تتناول الا المرئي الحاضر ويحتاج المعلم ان يحرك حدقته الى جهة مخصوصة ففائدة الاشارة اقل من فائدة الصوت واما الصوت فليس كذلك فلاجرم تقرر الاصطلاح على تعريف ما في النفس بعبارات واما الحيوانات الاخر فان لها اصواتا طبيعية

مخلوقة معها فما كان بها حاجة الى الكلام ومع ذلك فان لها اصواتا تعرف بها غيرها على ما في نفوسها ولكن دلالة
تلك الاصوات دلالة جملية على حصول حالة ملائمة او منافرة واما الاصوات الانسانية فانها تدل دلالة تفصيلية
وبعض الامور التي يحتاج الانسان يغنى عنها غيرها بمنابتها ومنها استنباط الصنائع العجيبة وللحيوانات الآخر
ذلك لاسيما النحل في بنائها البيوت المسدسة ولكن ليس كذلك مما يصدر عن استنباط وقياس
بل عن الهام وتسخير ولذلك لا يختلف ولا يتنوع هذا ما قال الشيخ وهو منقوض بالحركة الفلكية ومنها انه يتبع
ادراكه الاشياء حالة تسمى التعجب ويتبعها الضحك ويتبع ادراكه الاشياء الموذية حالة تسمى الضجر تسمى البكاء ومنها
ان المشاركة المصلحية تقتضي المنع من بعض الافعال والحث على بعض الافعال ثم ان الانسان يعتقد
ذلك من صغره ويستمر نشوه عليه ثم انه لا يرى احدا ينازعه وينكر عليه فيحصل له لذلك اعتقاد وجوب الامتناع
من احدهما الاقدام على الآخر فيسمى الاول قبيحا والثاني حسنا جميلا واما ساير الحيوانات فانها ان تركت
بعض الامور مثل الاسد المعلم لا ياكل صاحبه فليس ذلك اعتقادا في النفس بل هيئة اخرى نفسانية وهو
ان كل حيوان يحب بالطبع ما يلذه والشخص الذي يطعمه محبوب عنده فيصير ذلك مانعا عن اكله لذلك
الشخص وربما يقع هذا العارض على الالهام الالهي مثل حب كل حيوان ولده ومنها ان الانسان اذا حصل
شعور بان غيره علم انه اقدم على قبيح فانه مع ذلك الشعور حالة تسمى الخجالة ومنها انه متى ظن
ان امرا يحدث في المستقبل فانه مع هذا الامر حالة تسمى خوفا ويقابله الرجاء واما الحيوانات الآخر فليس لها خوف
ولا رجاء الا في الآن وما يتصل به والذي يفعله النمل في نقل البر مسرعة الى جحرها منذرة بمطر يكون فانما يتخيل
ان المطر موذيا متنزل كما ان الحيوان يهرب عن الضد لما يتخيل انه موذيا بتجربة ويوده ومنها ان الانسان
له ان يروي في امور مستقبلة هل ينبغي ان يفعلها ولا ينبغي فيفعل بحسب الحكمة بروية واما الحيوانات
الآخر فليس لها ومنها ان الانسان يمكنه حضور المعاني الكلية المتوصل الى معرفة المجهولات تصديقا وتصورا
من المعلومات الحاضرة ومنها تذكر الامور التي غابت عن الذهن فان ساير الحيوانات لا يقوى على ذلك
ومنها شرح العقل النظري والعقل العملي قال الشيخ للانسان قوة تختص بالآراء الكلية وقوة تختص بالروية في
الامور الجزئية فيما ينبغي ان يفعل ويترك مما ينفع ويضر ويجمل ويقبح ويكون خيرا وشرا ويكون بضرب من القياس
والتامل صحيحا كان او سقيما وغايته ان يوقع رايا في مرة اخرى مستقبل من الامور الممكنة لان الواجبات والممتنعات
لا يروى في كيفية ايجادها واعدامها والماضي ايضا لا يروى في كيفية الحادثة وكذلك الحاضر بل التردي في كيفية

الحادثة وكذلك الحاضر بل التردي في كيفية الايجاد يختص بالامور الممكنة المستقبلة واذا حكمت بهذه تبع حكمها
حركة القوة الاجماعية الى تحريك البدن ويكون هذه القوة التي على الكليات فمن هناك ياخذ المقدمات الكبرى
فيما يروي وينتج في الجزئيات لعقوله هذا الكلام مشعر باعتراف الشيخ بان النفس يدرك الجزئيات فان التردي
في ان هذا الفعل جميل او قبيح لا يمكن الا بعد ادراك هذا الفعل وايضا فان القياس الذي ينتج ان هذا الفعل
قبيح او جميل لا بد وان يكون موضع صغراه شخصيا ولا بد وان يكون كبراه كلية والقياس لا يمكنه عمل القياس الا بعد
العلم بالصغرى والكبرى فاذن ههنا شيء عالم بالكليات والجزئيات معا ثم قال الشيخ فالقوة المدركة للكليات
تسمى عقلا نظريا وهذه الثانية قوة تنسب الى العمل فيقال عقل عملي وذلك للصدق والكذب في الكليات
وهذه للخير والشر في الجزئيات وذلك للواجب والممتنع والممكن وهذه للقبيح والجميل ومبادي تلك من المقدمات
الاولية وما يشبهها ومبادي هذه من المشهورات والمقبولات والتجربيات والظنيات

الفصل الثاني

في صفات النفس الانسانية اعلم ان الاختلاف بين النفوس في صفاتها الاصلية عائدة
الى قوة النفس وشرفها ومقابلتيها من الخسة والضعف فلنشرح حالهما فنقول النفس القوية هي الوافية بالا
فعال العظيمة الكثيرة والضعيفة مقابلها مثاله انا نشاهد نفوسا ضعيفة يشغلها فعل عن فعل فاذا انصرفت الى
الفكر اختل احساسها وبالعكس فاذا استعملت بالتحريكات الارادية اختل امر ادراكها ونرى نفوسا قوية
تجمع بين اصناف من الافعال مثل من يسمع كلاما ويبصر شيئا ويتفكر في شيء ويتحرك الى شيء كل ذلك معا
فالاول هو صاحب النفس الضعيفة والثاني صاحب النفس القوية واما النفس الشريفة فحدودها هي الشبيهة بالعقول
المفارقة في الحكمة والحرية والعفة والجرأة والكرم والرحمة والقسوة فلنشرح هذه الامور اما الحكمة فهي اما ان يكون
غريزية او مكتسبة فالحكمة الغريزية هي كون النفس صادقة الاحكام في القضايا النظرية وهذه الحكمة الغريزية هي
الاستعداد الاول لاكتساب الحكمة الكسبية والنفوس تتفاوت فيها حتى ان البالغ فيها منتهاها الى الدرجة
العالية هو النفس القدسية النبوية ويقابلها النفس البهيمية التي لا تنتفع بتنبيه منبه وتعليم معلم واما حرية النفس
فالنفس الحرة ان لا يكون ما يدعو نزوعها الى الامور البدنية واما ان يكون مانعه التي لا يكون لا يكون مانعة هي
الحرة وانما سمينا هذه الحالة بالحرية لان الحرية في اللغة يقال على ما يقابل العبودية ومعلوم ان الشهوات شر
مستعبد فاما التائق الى الامور البدنية فانه سواء تحركها او لم يتركها فانه لا يكون حرا بل التائق التارك سوء حالا
من التائق الواحد في الحال من حيث التائق مع الزمان قد يشغل النفس عن اكتساب الفضائل فكان احسن حالا

منه في المال لان عدم وجدانه في الحال واشتغاله بغيرها ربما يزيل عنها ذلك التوقان في ثاني الحال فظهر مما
قلنا ان الحرية عفة غريزية للنفس لا التي تكون بالتعود والتعليم وان كانت ايضا فاضلة فهو معنى قول
ارسطوطاليس الحرية ملكة نفسانية حارسة للنفس حراسة جوهرية لا صناعية وبالجملة فكلما كانت علاقته
البدنية اضعف وعلاقته العقلية اقوى كان اكثر حرية ومن كان بالعكس فالى هذا اشار افلاطون بقوله
الانفس الردية في افق الطبيعة وظلها والانفس الفاضلة في افق العقل واما العفة فهي قريبة مما
ذكرناه الا ان الاغلب على الاصطلاح تخصيص لفظ الحرية بعدم الحرص على المفقود وتخصيص لفظ العفة
بعدم التوقان الى اللذات المستكرهة في المشهور واما الحرية فهي عبارة عن البذل والنفس تتأذى بها بخير غيره
وشره كالتذاذها بخير نفسه وشره وتتفرع على هذه الصفة الكرم والرحمة اما الكرم فهو التذاذها بايصال
خير الى غيرها والرحمة هي تأذيها بشر يصل الى الغير وهذه اللفظ ولا تحصل الا عند حصول الحرية لان النفس
لو كانت طالبة لهذه اللذات لكان استغراقها في طلبها مانعا عن الاشتغال بايصالها الى غيرها ولان
الذي تطلبه غيره ربما كان مطلوبا لها فشفقتها الى الوصول اليه يمنعه من ايصاله الى الغير ويقال حرية
النفس شرارتها وهي استبشارها بما في هذا العالم دون غيرها ولا يكون مساوية لشر غيرها ولا كميده بخير
غيرها ويتفرع على ذلك البخل والقسوة والبخيل هو ان لا يلتذ بخيره بل ما يتأذى بالحرمان والقسوة وان لا يتأذى
بشر غيره فهذه جملة الامور المعتبرة في شرف النفس واذا عرفت ذلك فنقول ان قوة النفس قد يرى في
شرفها وشرفها قد يرى في قوتها وقد يتفق لوازمهما الا ان كل واحد منهما قد يرى في الآخر مثل ان الكرم قد
يكون لكرم النفس وعلوها ان لم يلتفت الى حفظ المال فقد يكون لشرفها بحريتها والشجاعة قد يكون للقوة
النفس واحتقار الخصم واستشعار الظفر به وقد يكون لشرف النفس لترفع عن النهاية والمذلة كما قال
ارسطوطاليس النفوس الشريفة تأبى مقارنة الذلة وترى حياتها في ذلك موتها وفيها حياتها فان كانت من
قوة النفس فلا بد فيها من الحلم لان الشجاعة من هذا الوجه عبارة عن مطاوعة النفس عن قوتها الحكمية في
الاقدام والاحجام والجبن وهو ان يطاوع في الاحجام والانطباع في الاقدام وذلك اما للجهل او للضعف
والتهور وهو ان يطاوع في الاقدام ولا يطاوع في الاحجام وهو لازم لقوة النفس مع جهلها
واما ان القوة والشرف قد يتعاكسان في اللوازم فذلك مثل حب الرياسة في النفس والحماقة والمراتبة القوة
الجاهلة فانه لجهلها تظن فضيلة كونها اماما بما ليس بها له والقوة نفسه تقيم على طلبها وغنى النفس قد يكون لقوتها

علمها

وعلمها بالقدرة على دفع الحاجات في اوقاتها وقد يكون لشرفها وقلة التفاتها الى الموجود واهتمامها
بالمفقود وقوة النفس كذلك وقد يكون لضعفها وظنها الفقد عند الحاجة وقد يكون لحسنها واحكامها
والعدالة لازمة لشرف النفس خصوصا مع القوة ولهذا الورع الحسية المشتاقة الى جمع المال والصدق
قد يلزم شرف النفس والكذب حسنا والحلم للقوة النفس الحسنة مع الشرف والسفه للضعف مع
الخسة والحرص كثير البهيمة لقوة النفس الذي خستها والشريفة ايضا والعنا وضعف البهيمة لضعف
النفس الحسنة واعلم ان هذه الصفات تارة تكون بسبب الامرجة وتارة بسبب الامور الخارجية
وتارة بسبب جوهر النفس **الفصل الثالث في كيفية تدرج المدركات من الشخصية الى المجردة**
اعلم ان الماهية الانسانية من حيث هي انسانية طبيعية لا تمنع تصورها عن ان يكون مقولا على
كثيرين ثم ان تلك الطبيعة لا تقتضي لا التوحد ولا التكثر والا لم يكن مقولا على ما يقابل مقتضاها
ولكنها من حيث هي مقولة على امرين جميعا ثم ان هذه الطبيعة اذا كانت في مادة فحينئذ تقارنها قدر من
الكيف والكم والاين والوضع وجميع ذلك امور غريبة عن طبايعها على ما عرفت ثم ان الحس الظاهر احد
الطبيعة الانسانية مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة واذا زالت تلك النسبة بطل
الاخذ لانه لا يمكنه استثبات تلك الصورة مع غيبوبة المادة فلا يكون كانه لم ينتزع الصورة عن المادة
نزعا محكما واما الخيال فانه يرى الصورة المنزوعة عن المادة منزعة اشد لانه يأخذها بحيث لا يحتاج في وجود
وجودها الى وجود مادة لان المادة وان غابت وان بطلت فان الصورة تكون باقية في الخيال فالخيال قد جرد
الصورة عن المادة تجريدا اما لكنه لم يجردها عن لواحق المادة لانه لا يمكنه ان يتخيل الانسان الا مع وضع
وكيف ومقدار معين اما الوهم فانه قد تعدى هذه المرتبة في التجريد لانه لا ينال المعاني التي ليست هي
في ذاتها مادية فان عرض لها الكون في مادة فان الخير والشر والموافق والمخالف قد يوجد في غير الجسم ولو
كانت هذه الامور مادية لما امتنع وجودها في غير الجسم الا انه مع ذلك لا يجرد المعاني تجريدا تاما لانه
يأخذها جزئية وبحسب مادة مادة وبمشاركة الخيال واما القوة العاقلة فانها تأخذ الصورة اخذا مجردا عن المادة من
كل جهة اما ما هو متجرد بذاته فالامر فيه ظاهر واما ما هو موجود للمادة فان العقل ينتزع تلك الصورة عن مادتها
ولواحق مادتها نزعا محكما فيأخذها اخذا مجردا حتى يكون انسانا يمكن ان يكون مقولا على كثيرين فهذه مراتب
التجريدات التي للقوى التي يشبهها الشيخ بما على الذهب الذي اجزاه فهو انواع مختلفة من الادراكات حاصلة للنفس

الفصل الرابع في درجات النفس الانسانية في تعقلاتها النفس حين ما يكون خالية عن المعلوم
الاولية تسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى القابلة لكل صورة وحين ما يرتسم فيها المعلوم الاولية
تسمى عقلا بالملكة وهذه المعلوم بها يستعد النفس لاكتساب ساير العلوم وقد بينا في باب العلم ان نفوس
الناس مختلفة في هذه القوة في القدسية النبوية التي عرفت حالها من شدة هذه الاستعداد وقوته فيها وتنتهي
الفاقدة لها ومنهما نفوس متوسطة وهي الاكثرية الواحدات اما الطرفان فانهما اقليان الا ان الطرف الاشرف
اعز وجدانا والاكثر اقله واما عند ما يحصل العلوم الكسبية الا انها لا يكون حاضرة العقل بل هي بحيث شيأ
ما حيثما استحضرها فانها تسمى عقولا بالفعل واما عند اعتبار ما يكون تلك الصورة المكتسبة حاضرة مشاهدة
فانها تسمى عقولا مستفادة الفصل الخامس في الصور التي يختص بمشاهدتها الانبياء والاولياء
والكهنة والسحرة بل النيام والممرورون قد عرفت ان الحواس خمس وعرفت ان الحس المشترك يجمع المحسوسات
الظاهرة فنقول ان الصورة ينطبع في الحس المشترك من جهتين احديهما ان الحواس الظاهرة اذا اخذت صورة
المحسوسات الموجودة في الخارج واوردتها الى الحس المشترك فحينئذ ينطبع تلك الصورة في الحس المشترك وتصير مشاهدة
وثانيهما ان القوة المتخيلة التي من شانها تركيب الصور اذا ركبت صورة فان تلك الصورة قد تنطبع
في الحس المشترك وتصير مشاهدة وثانيهما ان القوة المتخيلة التي من شانها تركيب الصور اذا ركبت صورة فان
تلك الصورة قد تنطبع في الحس المشترك ومتى انطبعت هذه الصور التي ركبتها المتخيلة في الحس المشترك صارت
للحس المشترك بحسب مشاهدة الصور الواردة عليه من الخارج لا لان الواردة عليه من الخارج انما كانت مشاهدة لانها
وردت من الخارج بل لانها انطبعت في الحس المشترك فلذلك الصور التي تحدر من جانب المتخيلة وتنطبع في
الحس المشترك وجب ان تصير مشاهدة ومثال الحس المشترك المرآة فان كل صورة ينطبع فيها من كل جانب
كان مشاهدة محسوسة فكذلك الصور المنطبعة في الحس المشترك من اية جهة انطبعت واذا عرفت ذلك
فنقول الصور التي يشاهدها الابرار والكهنة والنائمون والممرورون ليست موجودة في الخارج فان الامور
الخارجية لا يختص بدركها شخص دون شخص مساوله في اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع وسلامة الالات
فاذا اوردها على الحس المشترك من داخل اعني من القوة المتخيلة الدائمة الفعل في التصورات والتركيبات
ولو خليت المتخيلة وطباعها لما فترت عن نقش الحس المشترك بمثل هذه الصور الا عند كلال الروح ولكن تصرفها
عن هذا الفعل امران احدهما ان الحس المشترك اذا انتقش بالصور التي يوردها الحواس الظاهرة لم يتسع للصور التي

ترکیبها

تركيبها المتخيلة فحينئذ يعوق المتخيلة عن العمل والثاني تسلط العقل والوهم عليها بالضبط والحفظ عن الاضطراب
والحركة عند ما يستعمل انها فيما يعنيهما فان المتخيلة عند ذلك لا يتفرغ لتركيب الصور ونقش الحس المشترك بها
ثم اذا انتفى الشاغلان او احدهما فظهر سلطان المتخيلة في اليقظة والنوم اما في النوم فقد انكسرت سورة
احد الشاغلين وهو الحس الظاهر فيتعطل الحس المشترك عما يتادى اليه ويصح الانطباع الصور التي تركبها المتخيلة
وينقلب تلك الصور المتخيلة مشاهدة مرئية واما في حالة المرض فان النفس يكون مشغولة بتدبير البدن فلا يمكنها
حينئذ ان يتفرغ لضبط المتخيلة فحينئذ يقوى سلطان المتخيلة وتنقصت كتابة تلوحها وتشبحها ومما يجري
في حالة الخوف من الصورة الهائلة فهو هذا السبب فان الخوف المستولي على النفس يضعفها عن
ضبط المتخيلة فلاجرم استبدت المتخيلة برسم صورها في الحس كصورة الغول كذلك قد يستولي
على النفوس الضعيفة العقل قوى اخر كالشهوة مثلا فيشتد تلك الشهوة حتى تغلب النفس وتصرفها عن الضبط
فتتراءى تلك الامور المشتهاة مشاهدة فهذا هو سبب مشاهدة الصور التي لا وجود لها في الخارج
الفصل السادس في سبب المنامات الصادقة اعلم ان الصور التي تركبها المتخيلة قد يكون كاذبة
وقد يكون صادقة اما الكاذبة فوقوعها على ثلثة اوجه الاول اذا ادرك شيأ وبقيت صورته ولكن المدرك
في خزانة الخيال فبعد النوم يرتسم في الحس المشترك تلك الصورة التي بقيت مخزونة في الخيال الثاني
ان القوة الفكرية اذا الفت صورة ارتسمت تلك الصورة في الخيال ثم في وقت النوم تنطبع
في الحس المشترك كما ان الانسان اذا تفكر في الانتقال من موضع الى موضع او يرجو شيأ او يخاف
شيأ ثم انه يرى تلك الامور في النوم الثالث ان مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة اذا تغير فانه يتغير
افعالها بحسب تغير مزاج تلك الروح فان الذي يميل مزاجه الى الحرارة راى في النوم النيران ومن
مال مزاجه الى البرد راى الثلوج ومن مال مزاجه الى الرطوبة راى الامطار ومن مال مزاجه الى اليبوسة
راى الاشياء المظلمة فهذه الانواع الثلثة من الرؤيا لا عبرة بها وهي من قبيل اضغاث الاحلام
فاما الرؤيا الصادقة فالكلام في ذكر سببها مبني على مقدمتين احديهما ان جميع الامور الكائنة
في العالم مما كان وسيكون مما هو كاين موجود في العالم الباري تعالى والالهة العقلية والنفوس
السماوية وثانيتهما ان النفس الناطقة من شانها ان تتصل بتلك وينتقش فيها الصور المنتقشة في
تلك المبادي وان عدم حصول ذلك ليس للبخل من جهة تلك المبادي او لعدم كون النفس قابلة

تلك الصور بل لا طل ان انغماس النفس في البدن وعلايقه صار مانعة من ذلك الاتصال التام واذا عرفت ذلك فنقول ان النفس اذا حصل لها اذى فراغ من التدبير البدن انقلبت بطباعها الى المبادي فتطبع فيها من الصور الحاصلة عند تلك المبادي ما هو اليق بتلك النفس واولى الامور ما يتصل بتلك الانسان او باهل بلده او اقليمه فان كان الانسان منجذب الهمة الى المعقولات لاحت له منها اشياء ومن كانت همته مصالح الناس راها ثم ان المتخيلة التي من طباعها محاكاة الامور تحاكي ما تلك المعاني الكلية المنطبعة في النفس بصور جزئية ثم تنطبع تلك الصور في الحس المشترك فتصير مشاهدة ثم ان الصورة التي تركبها المتخيلة من ذلك المعنى اما ان يكون شديد المناسبة لذلك المعنى حتى لا يكون من المعنى الذي ادركته النفس وبين الصورة التي ركبتها المتخيلة فرق الا من جهة الكلية والجزئية كانت الرؤية غنية عن التعبير وان لم يكن لذلك لان مع ذلك بين الصورة وبين ذلك المعنى نوع مناسبة ان تصور المعنى بصورة ضدها او بصورة لازم من لوازمها فحينئذ تحتاج التعبير وفايدة التعبير التحليل بالعكس يعني ان يرجع من الصورة التي ليست في الخيال الى المعنى الذي صورته المتخيلة تلك الصورة وان لم يكن بين المعنى الذي ادركته النفس والصور التي ركبتها انتقالات المتخيلة من صورة الى صورة اخرى حتى انتهى بالاخرة الى صورة لا تناسب المعنى الذي ادركته النفس اصلا فحينئذ يكون هذه الرؤيا ايضا من باب اضغاث الاحلام ولهذا السبب الاعتماد على رؤيا الكاذب والشاعر لان المتخيلة منهما قد تعود الانتقالات الكاذبة **الفصل السابع في كيفية الاخبار** عن الغيب النفس الناطقة متى كانت كاملة القوة وفيه الجوانب المتجاذبة بحيث يكون اشتغالها بتدبير البدن لا يمنعها عن الاتصال بالمبادي المفارقة والمتخيلة ايضا يكون قوية بحيث يقدر على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فلا يبعد ان يقوم لمثل هذه النفس في حال اليقظة مثل ما يقع للنائم من الاتصال بالمبادي المفارقة ويرتسم منها ادراك البعض مما كان او سيكون من المغيبات ثم يفيض عنها الاثر الى عالم التخيل كما ذكرنا ثم ينطبع منه في الحس المشترك وربما يسمع كلاما منظوما من هاتف او يشاهد منظرا في اكمل الهيئة واجمل شكل يخاطبه بكلام فيما يهمه من احواله واحوال من يتصل به ثم ان كان هذا الاثر الجزئي غير مخالف للمعاني الكلية التي ما ادركها النفس الا بالكلية والجزئية كان ذلك وحيا صريحا وان حكاه الخيال متغيرا عما ادركته النفس

كان

كان محتاجا الى التاويل وانما يصرف المتخيلة عن هذا الانتقال امران احدهما تمثل الصور الحاصلة في النفس من جانب المبادي على نعت الجلاء والوضوح فيصير ذلك مانعا لها عن التصرف فيها مميلا الى الصور المحسوسة ممنوعا عن التغير لشدة جلاء تلك الصور وثانيهما الضبط الذي يحفظها من جهة النفس ثم في ذلك ايضا واما النفوس التي ليس لها من القوة ما تتخلص ذواتها عن شغل التخيل فربما يستعين في حال اليقظة بما يدهش الحس ويحير الخيال كما يستعين بعضهم بشبه حيث وبعضهم بتامل في شيء شفاف او براق لامع يورث البصر ارتعاشا فان ذلك مما يدهش الخيال فتستعد النفس بسبب حيرتهما وانقطاعها في تلك اللحظة عن تدبير البدن لاستشعار فرصة الغيب كما ذكرنا ولكن هذا انما يكون في ضعفاء العقول المصدقة لكل ما يحكى لهم من مسس الحس مثل الصبيان والبله فاذا حارت حواسهم كان اوهامهم شديد الاستعداد الى مطلب معين لا جرم يقع لنفسهم التفات في تلك الحالة اللطيفة الى عالم الغيب بتعلق ذلك المطلوب فتارة يسمع خطابا او يظن انه من جني وتارة يرى صورا مشاهدة فيظن انه من اعوان الحس فيلقى اليه من الغيب ما ينطق به في اثناء الغشي فياخذه السامعون ويبنون عليه تدابيرهم في مهماتهم فهذا جملة ما يقوله الشيخ توفيقا على القول النبوي واما اذا جعلنا النفس هي المدركة والمتخيلة والمشاهدة لهذه الصورة فينطبق هذه الوجوه على ذلك اسهل والى الحق اقرب **الفصل الثامن** في الامور الغريبة التي تصدر عن قوى النفوس قد بينا في باب العلم ان تصورات النفس قد تكون اسبابا لحدوث حادث من غير ان يحصل هناك سبب من الاسباب الجسمانية مثل ان التخيل الغضب توجب سخونة في البدن وتصور السقوط لمن يعدو على جذع على موضع عال يوجب السقوط وكذلك الصحة والمرض يوجبهما واذا كان ذلك فليس يمتنع ان يتعلق لبعض النفوس القوية الماتية بعد ما بينا ان قلنا باختلاف النفوس او لاجل مزاج اصلي يقتضي اختصاص تلك النفوس بمثل تلك القوة ان يتعدى اثرها الى غيرها فيحدث عنها انفعالات في عناصر العالم حتى يستشفى المريض باستشفائه ويستسقي الارض باستسقائه ويحدث الزلزلة والطوفان والخسف ويصير الجماد حيوانا والحيوان جمادا الى غير ذلك من خوارق العادات المنقولة عن الانبياء والذي يحقق ان تاثير النفس قد يتعدى عن البدن حال الاصابة بالعين فان تعجب العائن من شيء يقتضي بخاصيته تغير حال ذلك الشيء واذا عقل ذلك في موضع فليعقل في ساير المواضع **الفصل التاسع في الفرق بين السحر والطلسمات** والميرنجات اعلم ان الاحوال العجيبة الغريبة الحادثة في هذا العالم اما ان تكون اسبابها تصورات نفسانية وامور جسمانية اما اذا كان حدوث تلك الغرايب من التصورات المجردة النفسانية فاما ان تكون تلك الغرايب والعجايب ابد بها صاحبها للخلق وجعل

على النهج القويم والصراط المستقيم واما اذا كان هذا مدبها نوربط الناس فى مهاوي الآفات والشر فالاول يسمى المعجزه والثانى يسمى السحر واما اذا كان حدوث الغرايب عن اسباب جسمانيه فاما ان يكون حدوثها عن ممزوج قوى سماويه بقوى ارضيه واما ان يكون حدوثها لاجل خواص غريبه موجوده فى الاجسام العنصريه والاول هو الطلسمات والثانى هو النيرنجات

الفصل العاشر فى الالهامات وهى مثل حال الطفل ساعة يولد من خلقه بالثدى ومص ما اذا التقم فاذا شارف السقوط بادر الى التعلق بما يمسكه واذا تعرض لحدقته بادر فاطبق الجفن من غير رويه وفكره بل كان غريزه للنفس لا اختيار فيه وكذلك للحيوانات الهامات غريزيه والسبب فى ذلك ان المناسبات التى بين الانفس ومبادئها منها ما يكون دايما لا ينقطع وهى جهة الالهامات ومنها ما لا يكون دايما وذلك مثل الخواطر الصواب وهذه الالهامات تعين لها النفس على المعانى المخالطه للمحسوسات فيما تضر وتنفع فالذيب تحذره كل شاة وان لم تره قط ولا وصلت اليها منه آفة والفار تحذر الهره وكثير من الطيور تحذر جوارح الصيد وان كانت البته ما راتها قبل ذلك وافعال الحيوانات تارة على هذا الوجه وتارة بسبب التجربه فان الحيوان اذا نال لذه او الما مقارنين لصورة حسية ارتسم فى النفس صورة الشيء وصورة المقارن له وما بينهما من النسبه فاذا وقع الاحساس باحد الشيئين شعرت النفس حينئذ بالمقارن الآخر المطلوب او المهروب ولهذا تخاف الكلاب المدر والخشب ::::

الفصل الحادى عشر فى الذكر والتذكر اما الذكر فقد يوجد فى كثير من الحيوانات واما التذكر فهو الاحتيال لاستعادة ما اندرس ولا شبهة انه ليس الا للانسان والتذكر يشبه التعلم من وجه ويخالفه من وجه آخر اما المشابهة فان التذكر انتقال من امور مدركه ظاهرا او باطنا الى امور غيرها والتعليم ليس الا ان يحصل فى المستقبل شىء آخر وايضا فالمصير الى التذكر من اشياء يوجب حصول الغرض بل على سبيل علامات اذا حصل قريبها من المطلوبات انتقل النفس اليه فى مثل تلك الحال اذا كانت الحال غير ذلك لم يجب كمن نظر سواد كتابه فتذكر مصنفه وليس يجب من حضور ذلك الكتاب حضور مصنفه لا محاله لكل انسان واما التعلم فان الطريق المؤدى اليه ضرورى وهو القياس والحد ومن الناس من يكون شديد الذكر ضعيف التذكر وذلك ليبس جوهره وقد يكون لا مر فى الفهم والتذكر ايضا فان المتذكر يحتاج الى رجوع يابس المزاج فان قيل الصبيان مع رطوبتهم تقوى حفظهم فنقول ذلك لان نفوسهم لا تشتغل الا بالشيء الواحد ولا جرم تقوى ذلك الحفظ واعلم ان الرجا يحل امرا مع ظن انه يكون الملائمه فهى تخيل امر وشهوته

والحكم

والحكم بالتذاذ وكون اذ كان والخوف مقابل على سبيل التضاد واليأس عدمه

الباب السابع فى حال النفس بعد مفارقة البدن وفيه فصول

الفصل الاول فى اسباب سعادتها وشقاوتها ان لنا على اثبات اللذة العقلية حجتين احديهما انيه والثانيه لميه اما الحجة الانيه وهى المذكوره فى الاشارات وهى ان اللذات القويه عند الجمهور هى الحسيه مثل لذة الاكل والشرب والوقاع ثم انا نشاهد بعض الناس يتركون هذه الامور ايثارا لنيل لذة الغلبه ولو فى شىء حقير كالنرد والشطرنج وبعضهم يتركونها لا دون مهانة يصيبهم بسببها وبعضهم يتركونها لاذى ذكر يقع لهم بل الرجل الشجاع قد يحمل على عسكر يتيقن انه لا ينجو منهم لما يتوقعه من لذة الحمد فلولا ان لذة الغلبة او اذى المهانة او لذة الحمد اقوى عندهم من لذة الاكل والشرب بل من لذة الحلوة والالفة لما رجحوا هذه اللذات على تلك اللذات بل هذه لا تختص بالانسان فان كلاب الصيد تقتنص على الجوع ثم تمسكه على صاحبه وربما حملته اليه والمرضعه من الحيوانات ربما يوثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطراتها فى محاميتها لنفسها فلان اللذات الباطنه اعظم من اللذات الظاهره الثانى وهو ان الملائكه لا ياكلون ولا يشربون ومن المعلوم بالضروره عند كل عاقل ان حالهم اطيب من حال الحمار فى لذة بطنه وفرجه فيدل على اثبات لذة العقليه واما الحجة اللمية فهى ان اللذة هى ادراك الملايم واذا كان كذلك فمتى كان الادراك اشد والمدرك اشرف كانت اللذة الحاصلة اتم والملايم النفس الانسانيه من حال الحمار فى لذة بطنه وفرجه فدل ذلك على اثبات اللذة العقليه اما الحجة اللمية فهى ان اللذة هى ادراك المعقولات والادراك العقلى اشد اكتسابا من الادراكات الحسيه والمدرك العقلى هو البارى تعالى وصفاته وملائكته وكيفية وضع العالم واذا كانت الادراكات العقليه للنفس اكمل من الادراكات الحسيه وادوم منها واكثر عددا منها والمدركات العقليه اشرف من المدركات الحسيه بل لا نسبة لاحدهما الى الآخر وجب ان يكون الالتذاذ العقلى اقوى بكثير من الالتذاذ الحسى بل لا يكون لاحدهما الى الآخر بالنسبه فان قيل فنحن فى هذه الحيوة نحصل هذه العلوم فلم لا نلتذ بها فنقول من الجايز ان يكون سبب اللذه او الالم حاصلا والالم لا يحصل الا ترى ان العضو الذى صار خدرا بالبرد اذا احرق بالنار او قطع بالسكين فانه لا يجد الالم فى الحال لكن متى زال العايق ظهر البلاء العظيم فكذلك هاهنا انغماس النفس فى تدبير البدن كالمانع من ظهور هذه اللذات فاذا زال هذا المانع ظهرت اللذه فان قيل الشيء انما يستلذ حال حدوثه لا عند استقرارها بدليل ان الحيواة

اشد الاشياء موافقة ثم انا لا نستلذ بها مثل ما يستلذ الوقاع وما نزال الآلام الحاصلة فيه غير ملتذة فهذه اللذات
العقلية بعد المفارقة تكون تامة فكيف لا تكون لذيذة مع بقائها وايضاً فان العلاقة البدنية
كيف صارت مانعة عن هذه اللذات العظيمة والآلام العظيمة من ضعيف العلاقة مع البدن واستحكام
العلاقة مع هذه الامور فنقول انا قد بينا انه ليس من شرائط اللذة تجدد الحال واما اللذات والا
لام الجسمانية فانما يعترضها التجدد لان اللذة تستدعي ملتذاً وملتذاً به ولا بد وان تكون موجودين
فاذا اشتدت الحرارة في العضو فما دام المزاج الاصلي باقياً كان الشعور بتلك المنافرة باقياً فكان الالم
حاصلاً واما اذا بطل المزاج الاصلي وصارت الحرارة جوهرية لذلك العضو فحينئذ لم يبق المنافرة
لان المنافرة انما تكون بين شيئين فلما بطلت طبيعة العضو ولم يبق الا الملائمة للحرارة فكيف تكون
المنافرة حاصلة واذا لم تكن المنافرة حاصلة لم يحصل الشعور بالمنافرة فلم يحصل الالم فلهذا السبب لم يحصل
الالام واللذات الجسمانية الا عند تغير الحال الا ان حقيقة اللذة والالم لا تحصل الا عند التغير واما الشك
الثاني فضعيف جداً لان اللذات والالام النفسانية وان كانت في غاية القوة الا ان تعلق النفس
لها بالبدن واجذابها الى تدبيره ايضاً في غاية الكمال فجاز ان يكون احدهما عائقاً لها عن الآخر **الفصل
الثاني** في بيان مراتبها في السعادة والشقاوة النفوس لا تخلو اما ان يعتبر حالها بحسب قوتها
النظرية وبحسب قوتها العملية فان اعتبر الاول فاما ان يكون قد حصلت العقائد الباطلة او ما حصلت اعتقادات
واما ان اعتبر حالها بحسب قوتها العملية فاما ان تكون خيرة او شريرة فهذه اقسام ستة فلنتكلم في حكم كل واحد
منها القسم الاول هي النفس التي حصلت الاعتقادات الحقة فهي تكون سعيدة ملتذة باتصالها بالمبادئ العالية
الشريفة المقدسة واما قدر العلم الذي عنده يحصل هذه السعادة فقال الشيخ ان هذا الامر لا يمكنني ان انص عليه لكنه
في كتاب المباحثات الكفي المتفطن للمفارقات وفي كتاب الشفاء والنجاة زعم ان ذلك هو ان تتصور
نفس الانسان ساير المبادي تصوراً حقيقياً وتصدق بها تصديقاً يقينياً برهانياً وتعرف العلل الغائية للحركات
الكلية دون الجزئية وتتقرر عنده هيئة الكل ونسب اجزائه بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدأ الاول الى
اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه وتتصور العناية وكيفيتها وتتحقق ان الذات المتقدمة على الكل اي وجود
تخصها وانه كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر ولا تغير بوجه من الوجوه وكيف ترتبت نسبته اليها كلما ازداد الناظر
استبصاراً ازداد للسعادة استعداداً واما القسم الثاني وهو النفس التي تنبهت لكمالها الذي هو معشوقها واشتياق

الى

الى تحصيل الكمال وذلك عندما برهن لهم ان من شأن النفس ادراك ماهية الكل بكسب المجهول من المعلوم
والانتقال من هذه الكمالات الى الغايات والاستكمال بتلك التصورات بالفعل الا انها لم تحصل هذه الكمالات
بل حصلت اضدادها فانها بعد المفارقة يعرض لها من الآلام بفقدان الكمالات المعشوقة لها مثل ما يعرض من
اللذة التي اوجبت وجودها ودللنا على عظم منزلتها ويكون ذلك هو الالم الذي لا يساويه تفرق الاتصال بالنار
الاتصال وتبدل المزاج بالزمهرير الا ان صاحب هذا الجهل انما لا يدرك هذا الالم للعذر الذي قد عناه واما القسم الثالث
وهو النفوس البلهة التي لم تكتسب الشوق فانها اذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيآت الردية صارت
الى سعة من رحمة الله وان كانت مكتسبة الهيآت الردية فتعذب عذاباً شديداً لفقد البدن الذي هو مشتاق
اليه وقال بعضهم ان هذه الانفس اذا كانت مركبة وفارقت البدن وكانت متصورة لامور تخيل لهم في امر
عاقبتهم من الحور والقصور فانهم اذا فارقوا الابدان ولم يكن لهم علوم تسعدهم ولا جهل يشقيها فانه يتخيل
جميع ما قيل في الدنيا ويكون آلة تخيلهم شيء من الاجرام السماوية فيشاهد جميع ما قيل لهم في الدنيا من احوال القبر
والبعث والحساب ويكون الانفس الردية ايضاً تشاهد العقاب كما يشاهد في المنام فربما كان المحلوم اعظم
شأناً من المحسوس وهذه الحالة التي ذكرناها اشد استقراراً من الموجود في المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس
وصفاء القابل واعترض بعضهم على ذلك بان قال ان النفوس البلهة لا شك انها غير متناهية فان تعلق كل
واحد منها بجرم من اجرام الفلك لزم ان يكون الفلك لزوم ان يكون الفلك اجزاء غير متناهية بالفعل وذلك
محال وايضاً فاجرام الفلك متناهية في المائية فليس بعض الاجزاء ان يكون آلة لبعض النفوس اولى من البعض وان
كان الجرم الواحد آلة لعدة من النفوس فذلك محال لان الشيء الواحد لا يكون آلة للفاعلين الكثيرين في
افعال مختلفة وايضاً فان ذلك مبني على ان التخيل انما يكون بالجسمانية وعرفت ما فيه واما القسم الرابع وهو النفوس
المتنزهة في الدنيا عن العلائق البدنية فلا شك انها بعد المفارقة لا تعذب لمفارقتها واما القسم الخامس
النفوس التي اشتدت محبتها للعلائق البدنية فقالوا انها تعذب بسبب المفارقة مدة ثم ان تلك المحبة
تزول وينقطع العذاب الذي يكون بسببها فان قيل كل هيئة لا يتغير فاعلها ولا قابلها استحال عليها التغير
والزوال فمحبة النفس الناطقة للبدن اما ان تكون موقوفة على تعلقها بالبدن او لا يكون فان كانت
موقوفة على ذلك التعلق لزم ان تزول تلك المحبة عند المفارقة حتى لا تتعذب النفس البتة بسبب هذه العلاقة
وان كان ثبوت هذه المحبة لا يتوقف على هذه العلاقة فممتنع استحالة زوالها عن النفس لان الجوهر النفسي

المفارقة يكون قابلة لتلك الهيئة ابدا والجوهر المفارق الذي هو علة وجود تلك الهيئة لا يتغير فاذا امتنع التغير على
قابل تلك الهيئة وفاعلها استحال تطرق التغير عليها واذا كانت تلك الهيئة دائمة وهي سبب العذاب وايضا
فنقول ان للجبلة له ضعف ولا تزال تزداد ذلك الضعف عند تطاول زمان المفارقة الى ان لا يبقى من الجبلة
شيء فلذلك منا فهذا ما قيل في الجواب وبالجملة هو غير واقع للشك المذكور وبالجملة سالم لجوز اعتراض الغير
للنفس بعد مفارقتها عن البدن لا يزول هذا الشك واذا جوزنا ذلك لم يمكننا القطع بخلود عقوبتها
بسبب العقائد الفاسدة واما القسم السادس هو النفوس الخالية عن العقائد الصادقة والكاذبة وعن
الاعمال الجيدة والردية ولعلها هي النفوس الهيولانية فما رايت للحكماء في ذلك كلاما وهي اما ان لا
متلذذة ولا متالمة فيجب ان تكون معطلة ولا معطل في الطبيعة واما ان يقال بانها اذا فارقت ابدانها
فانه تفيض عليها من المبادي العالية صور عقلية تلتذ بها ولكن تجويز ذلك يقتضي الى ان يحصل للنفس
علوم بعد المفارقة ما كانت حاصلة لها قبل المفارقة واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يحصل للنفوس ذات
الاعتقادات الردية صور عقلية تلتذ بها فهذه امور لا بد من التفكر فيها

الفصل الثالث

في بيان حال السعادة والشقاوة الجسمانية من الناس من زعم ان السعادة والشقاوة للنفس فقط
وهم الحكماء على التفصيل ومنهم من زعم انها للبدن فقط وهم اكثر المتكلمين ومنهم من زعم انها للمجموع النفس
والبدن فمنهم من يقول ان الله تعالى يعدم الشخص ثم يعيده بعد عدمه بعينه ومنهم من يستبعد ذلك فزعم
انه تعالى يجمع اجزاءه التي تفرقت بموته ويركبها على الشكل الذي كان عليه فيكون ذلك الشخص هو الذي
كان اما بيان ان المعدوم لا يعاد فقد مضى واما ان الشخص هل يمكن اعادته بعد تفرق اجزائه فقد ذكرت
الحكماء وجوها ونحن ننقلها الاول قالوا ان كل زيد هو هيئة وتخطيط وتركيب فهذا اما ان يكون معتبرا في كونه
هو او لا يكون فان كان معتبرا فلا شك ان ذلك الشكل والتخطيط اعراض وهي تعدم عند تفرق اجزائه
فلا يمكن اعادته فعلى هذا يمتنع اعادة بعض الامور الموقوف عليها هوية زيد فوجب ان يمتنع اعادة
زيد من حيث هو هو وان لم يكن ذلك الشكل والتخطيط معتبرين في هوية زيد وجب ان يكون هوية
زيد باقية عند عدم ذلك الشكل والتخطيط فاذا صارت الاجزاء متفرقة عديمة الحيوة والحس والحركة وجب
ان يكون هوية زيد باقية وذلك معلوم الفساد بالضرورة وايضا فلو ان الامر يكون كذلك كان زيد باقيا
ابدا ولا يكون تركيب اجزائه بعد تفرقها اعادة له الوجه الثاني قالوا لو اعيدت النفس لكان لا تخلو اما ان

يكون

يكون هوية زيد باقية وذلك معلوم الفساد بالضرورة وايضا فلو ان الامر يكون المعاد هو الاجزاء التي كانت
موجودة عند الموت او الاجزاء التي حصلت اذا اغتذى انسان بانسان فلابد وان يصير بعض اجزاء الماكول
جزءا من البدن الاكل فلو اعيد ذلك الجزء فليس بان يجعل جزءا من الاكل اولى من ان يجعل جزءا للواحد منهما
الباقي ولا يقال ان لكل واحد منهما اجزاء اصلية وهي بالنسبة الى الاجزاء الاصلية التي للاجزاء فاضلة الا
الفاضلة لا يجب اعادتها فلا جرم يعاد ذلك الجزء اصلي لانا نقول قد سبق بيان انه لا يجوز ان يكون
شيء من الاجزاء في بدن الانسان من اول عمره الى منتهاه فان كل واحد من الاعضاء البسيطة جميع ما يعرض
فيه من الاجزاء يكون ذا طبيعة واحدة ونسبته الى المحللات الى الكل نسبة واحدة فيستحيل ان يكون العضو قابلا
للتحلل دون البعض الوجه الثالث قالوا النفس لو اعيدت لكان المعاد اما ان يكون هو الاجزاء
الموجودة عند الموت او جميع الاجزاء التي حصلت في مدة العمر والاول يقتضي ان يعاد ناقص الاعضاء
على ذلك النقصان والثاني يقتضي ان يعاد الجزء الواحد يدا ورجلا وقلبا ودماغا فانه قد يتحلل من كل
الاعضاء اجزاء تنفصل عن الشخص ثم يصير جزءا لبعض الاغذية فاذا تناول الانسان ذلك الغذاء فربما
يصير ذلك الجزء متصلا بعضو اخر فحينئذ يجب ان يعاد ذلك الجزء قلبا ودماغا وكبدا وذلك محال
وايضا فربما خلق الانسان اعمى او اعور او ما قطع طرف من ابتداء خلقته الا ان يقال ان هوية الشخص
لا يتعلق شيء من هذه الاطراف بل بالاجزاء الاصلية فيكون الكلام عليه ما ذكرنا ولانه كيف يمكن
ان يقال ان الاشارة الى هذا الشخص انما يتناول تلك الاجزاء الاصلية دون الاجزاء الفاضلة
مع انه ليس في وسع الواحد منا ان يميز بين الاصلية والفاضلة الوجه الرابع قالوا ان تميز الاعضاء
بعضها عن البعض يستدعي علما بالجزئيات وذلك محال على الفاعل الوجه الخامس قالوا قد ثبت
ان دورات الفلك غير متناهية والابدان المكونة الماضية غير متناهية فالارواح الباقية غير متناهية
فلو اعيدت الى الابدان احتاجت الى اجسام غير متناهية وهو محال الوجه السادس قالوا ان الاشخاص
اذا اعيدت مرة اخرى وجب انتهاؤها الى العدم لما ثبت ان القوة الجسمانية متناهية الفعل فيستحيل
بقاء شخص جسماني مدة غير متناهية فلا يكون الشقاوة والسعادة الدائمتين جسمانيتين اصلا بل نفسانيتين
السابع قالوا البدن اذا اعيد ليثاب او يعاقب فاما ان يكون دار الثواب والعقاب هذا العالم
او عالما اخر فان كان هذا العالم فهو مما لا يقول به الا اهل التناسخ وقد بطل ذلك وان كان في عالم اخر لزم

وجود عالمین، وقد بطل الثامن وسواه قد ثبت ان تعلق النفس بالبدن انما یکون حین یکون البدن آلة
للنفس فی تحصیل الکمالات ومتی حصل الاستغناء عن الآلة صارت الآلة کلاً ووبالاً لا سیما وقد بینا لان تعلقها
بالبدن سبب لاحتجابها عن الکمالات اللائقة واللذات السرمدیة ولا یلیق بحکمة الحکیم رد النفس الی البدن
تعاوده فیه ابد الآبدین فهذا جملة ما قیل فی منع اعادة الابدان وهی وجوه ضعیفة لانها مبنیة علی اصول
واهیة سبقت الاشارة فیما مضی الی ضعفها فلا نطول القول فیها

الباب الثامن فی نفوس السماویة

قد دللنا فی باب الحرکة علی ان حرکات الافلاک ارادیة ودللنا فی باب العلة علی ان الارادة الکلیة لا تصدر
عنها افعال جزئیة فاذن القوة المحرکة للفلک لا بد وان یکون صاحب ارادات جزئیة وادراکات جزئیة
وادراکات جزئیة قالوا وقد ثبت ان المدرک للجزئیات لا بد وان یکون قوة جسمانیة فاذن القوة التی هی المبدأ
القریب لحرکة الفلک قوة جسمانیة وهی المراد بالنفس علیها ونماثها علی ان المدرک للجزئیات یمتنع ان یکون قوة
غیر جسمانیة وقد عرفت ضعف هذا القول ومما هو موضع التعجب انهم عندهم ان النفس انما تحرک الفلک
لاشتیاقه الی التشبه بالعقل والعقل جوهر مجرد عن المادة ولو اجتهدوا اتفقوا علی ان القوی الجسمانیة لا تدرک المجردات
فان کانت النفس قوة جسمانیة استحال منها ادراک العقل ولو استحال ادراک العقل استحال ان یکون مشتاقة
الی التشبه بالعقل لان الشیء کیف یشتاق الی التشبه بما لا یعقله ولا یدرکه فهذا مما لا یخفی علی عاقل فهنا قصه
وههنا بحث اخر وهو انهم قالوا یستحیل استناد الحرکات الفلکیة الجزئیة الی ادراک کلیة بل لا بد من استنادها
الی ادراکات جزئیة وتصورات جزئیة فنقول تلک التصورات الجزئیة امور حادثة فلا بد لها من سبب فان
استندت الی تصورات اخر جزئیة لزم التسلسل وان استندت الی ارادة کلیة فلم لا یجوز استناد الحرکات
الجزئیة الی الادراکات الکلیة وذلک بان یقال صاحب الارادة الکلیة مبدأ الفیض کل الا ان تخصص
الفاعل فی حصوله بسبب تخصص تلک الآثار فان الفلک اذا انتهی بحرکته الی نقطة معینة وکان محالا علیه ان
لکن محال ان یتحرک راجعا ویتحرک الی صوب آخر فلیس یمکن له الا ان یتحرک من تلک النقطة الی النقطة التی
تلیها فاذا لم یکن جسم الفلک قابلا الا لتلک الحرکة المعینة لا فاضت تلک الحرکة علیها الا ان الفاعل وان
کان عام الفیض الا انه تخصص الفیض لتخصص القابل واعلم ان الشیخ ذکر فی نمط الاخیر من الاشارات
للافلاک نفوسا ناطقة غیر منطبعة فی موادها وذکر فی رسالة المحفوظة انه لا یجوز ان یکون لها انفس جسمانیة
وبالجملة فکلامه فی هذا الفصل مضطرب جدا وذلک بسبب ان اعتقاده ان الشیء الواحد لا یکون مدرکا للکلیات

والجزئیات

والجزئیات وقد عرفت فساد القول به ولیکن هذا آخر کلامنا فی النفس وبالله التوفیق

الفن الثالث

فی اثبات الجواهر المجردة عن الاجسام فی ذواتها وفی فاعلیتها وهی التی تسمی العقول وهو فصل ذکر فیه الادلة
المذکورة علی اثبات هذه الجواهر مجردة عن المادة وعلائقها وهی الاول ما قد بینا ان الجسم مرکب من
الهیولی والصورة وانه یجب ان یکونا مستندین الی جوهر مجرد عن المادة وعلائقها لعدم کل واحد منهما
بالآخر ولیس ذلک هو الله تعالی لاستحالة ان یصدر عن الواحد اکثر من الواحد الثانی ما سبق من ان خروج
النفس الناطقة فی تعقلاتها لا بد وان یکون لاجل جوهر علیه ولیس ذلک هو الله تعالی لما سبق الثالث
ما سبق من ان الحرکات الفلکیة لا بدایة لها ولا نهایة وسبق ان القوة القویة علی الحرکات التی لا نهایة لها
یکون جسمانیة اصلا ولیس ذلک هو الله تعالی لما سبق الرابع هو ان علة وجود الجسم لا بد وان یکون اولا
علة لهیولاه وصورته علة الهیولی لیست هی الجسم المتاخر فی وجوده عنها ولا العرض المتاخر فی وجوده
عن الجسم ولا النفس لانها اولا فاعلیتها بمشارکة من محلها الذی هو اما الجسم اما الهیولی اما ثانیا فلانها
تفعل بمشارکة الوضع والهیولی فی ذاتها عادمة الوضع ویستحیل ان یکون شیء منها وضع ونسبة فیستحیل
ان یکون فاعلها یفعلها بمشارکة من الوضع فاذن فاعل الهیولی لا بد وان یکون واحدا وذلک الواحد
اما ان یکون جسما او قوة جسمانیة او لا جسما ولا جسمانیا فان کان الجسم فالجسم مرکب من الهیولی والصورة والباری
تعالی لا یکون فاعلا لهما معا فاما ان یکون فاعلا الهیولی بواسطتها تفعل الصورة واما ان یکون بالعکس
والاول باطل لان الهیولی حقیقتها انها قابلة والشیء الواحد لا یکون قابلا وفاعلا والثانی باطل لان الصورة
لو فعلت لکان فعلها بمشارکة الهیولی لانها لو کانت غنیة عن فعلها عن الهیولی علی ما ثبت ولو کانت
فاعلیتها بشرکة من الهیولی لکان للهیولی مدخل فی المؤثریة وذلک محال لان المعلول الاول
لا کان هو الصورة کانت الهیولی معلولا ثانیا فیکون کون الصورة مبدأ الهیولی بشرکة من الهیولی فیکون
الهیولی متقدمة علی نفسها وذلک محال فاذن المعلول لیس بجسم ولا هیولی ولا صورة ولیس نفسا ایضا لما ثبت
ان النفس بشرکة المادة والوضع وذلک محال علی ما مضی فی الدلیل الخامس فاذن المعلول الاول هو العقل
السابع قالوا اذا فرضنا جماعة فعل انما یصدر اذا صار شخصه ذلک الشخص المعین فلو کان جسم فلکی نحوه لکان
محالا لان وجود المحوی مقارن لعدم الخلا فلا تخلو اما ان لا یکون لوجود الحاوی تقدم علی عدم الخلا المقارن
لوجود المحوی فحینئذ لا یکون لوجود الحاوی تقدم علی وجود المحوی ولا یکون علة واما ان یکون علیه تقدم وکل ما ثبوته

باعتبار غيره فهو لذاته ممكن فاذن عدم الخلا ممكن لذاته هذا خلف فان قيل السم يقولون المحوى معلول
العقل مع الحاوي والمتاخر عن المع المتاخر فاذن المحوى متاخر عن الحاوي فنقول تاخر المعلول عن العلة
ليس في الزمان حتى يجب ان لا يكون متاخرا عما مع العلة بل ذلك التاخر انما هو بالذات ولما كانت علة
المحوى هي العقل الذي مع الحاوي لاجرم كان المحوى متاخرا عن العقل الذي مع الحاوي ولا يجب ان يكون
متاخرا عن الحاوي لان الحاوي ليس علة له واما ان يجعل المحوى علة للحاوي فهو ايضا محال لان الاضعف
الاخس لا يكون علة للاقوى وايضا فلان حيزا انما لا يكون خاليا اذا وجب المحوى وجود الحاوي فيعود ما ذكرنا
من ان يكون لعدم الخلا علة واما ان يجعل علة الاجسام الفلكية جسما لا يحيط بها ولا هي محيطة بها كان مباينا
مكان كري الشكل ممتنع الخلا عنه وعنها وذلك محال فثبت ان علة الاجسام الفلكية ليس شيا من الاجسام
ولا ايضا شيا من النفوس لان النفس لا تفعل فاعلها الا بمشاركة الاجسام الفلكية فيجب ان يكون لذلك
الجسم ضرب على الجسم الذي هو المعلول حينئذ نعود المحالات المذكورة فاذن فاعل الاجسام الفلكية يجب ان يكون
ليس بجسم ولا متعلق بالجسم لا في ذاته ولا في فاعليته ويستحيل ان يكون ذلك هو الله تعالى لانه لا يصدر عن
الواحد اكثر من الواحد فظهر ان هذه الطرق بعد اثبات مقدماتها لا تدل على وجود العقول الا بعد القناعة
ان الواحد لا يصدر عنه اكثر من واحد وقد عرفت اعتقادنا فيه فليس شي من هذه الطرق نعول عليه وانما
التعويل في اثبات العقول على ان الحركة الفلكية لا بد لها من غاية فتلك الغاية ليست الا الجواهر العقلية وهذه
الطريقة اوردوها وطولوا القول فيها لكنهم لم يذكروها مضبوطة وانما اوردوها مشوشة غير محصورة فالاقسام المبنية
والاثبات وانا احتال في تحريرها وتقريرها فاقول ان الفلك متحرك بالارادة وكل متحرك بالارادة فله غرض
والا لم يكن للحركة اولى من غيرها وايضا فان الفعل الذي لا يكون لفاعله فيه غرض فانه لا يكون الا بالطبع لا يكون
كثيرا فاذن الفلك له في حركته غرض وذلك الغرض لا بد وان يكون كمالا عند الطالب والا لم يكن طالبا
والذي هو كمال عند الطالب اما ان يكون كمالا في ذاته واما ان لا يكون فان لم يكن الكمال عند الطالب كمالا في
ذاته امكن ان يظهر لذلك الطالب ان ذلك الكمال ليس مطلوبا لذاته فحينئذ يتركه ذلك الطالب ولكن ذلك
على الفلك محال لما بينا من استحالة انقطاع حركته فاذن الذي هو مطلوب الفلك كمال حقيقي فلا يخلو اما ان
يكون مطلوب الفلك من حركته افادة كمال لشي او استفادة كمال من شي وباطل ان يكون الغرض افادة كمال
الشي لانه لا يخلو اما ان يكون وجود تلك الافادة وعدمها بالنسبة الى الفلك متساويين واما ان لا يكون فان كان متساويين امتنع

ترجح

ترجح الافادة على عدم الافادة والا فقد ترجح الممكن لا عن سبب وان لم يكن الافادة وعدمها مستويين
بل كان احدهما به اولى فحينئذ لو لم تفعل ذلك الشي لم تحصل تلك الاولوية فاذن الفلك استفاد من تلك الافادة
تلك الاولوية ولولا تلك الاولوية لما اقدمت على الافادة فاذن الغرض الاصلي من تلك هو الاستفادة
فثبت ان العلة الغائية للفلك استفادة كمال فنقول لا يخلو اما ان يكون مطلوبه استفادة الكمال من الاجسام
وباطل ان يكون مطلوبه استفادة الكمال من الاجسام لان الاجسام اما عنصرية واما فلكية ومحال ان يكون مطلوب
الفلك استفادة الكمال من الاجسام العنصرية لان الاجسام العنصرية محتاجة في كل كمالاتها الى الفلكية فلو استفادت
الاجسام الفلكية كمالاتها منها لزم الدور وهو باطل ومحال ايضا ان يكون مطلوب الفلك استفادة الكمال من اجسام فلكية
اما اولا فلان الكلام في غرض حركة المفيد كالكلام في غرض حركة الفلك واما ثانيا فلان الفلك لو استفادت كماله
من فلك اخر لتحرك الى جهة المفيد على نحو سرعته وبطوءه وليس الامر كذلك فان الفلكين اللذين لا يحيط
احدهما بالاخر كثيرا مختلفا في اخذ الحركة وفي كيفية بطوءها وسرعتها فثبت ان مطلوب الفلك استفادة الكمال من
جوهر غير جسماني ثم ذلك الجوهر اما ان يكون كاملا من جميع الوجوه واما ان لا يكون فان كان كاملا من جميع الوجوه
لم يكن متحركا ولا متحركا بالقصد الاول لان المتحرك بالقصد الاول طالب والطالب فاقد للمطلوب غير كامل من
جميع الوجوه واما ان لم يكن كاملا من جميع الوجوه فمحرك للفلك انما يكون لطلب الكمال فهو القسم من انه
يطلب الكمال اما من الجسم او من غير الجسم ولا ينقطع الا عند الانتهاء الى جوهر كامل من كل الوجوه وقد بينا ان
ذلك المفيد ليس بجسم اصلا وليس ايضا مباشر التحريك بالقصد الاول فهو اذن جوهر غير جسماني فلا مباشر
للتحريك بالقصد الاول لا نعني بالعقل الا ذلك ولم نتكلم الان في ماهية ذلك الاستكمال فنقول الكمال المطلوب
واما ان يكون ممكن الحصول بتمامه او ممتنع الحصول بتمامه او يكون ممكن الحصول لاجزائه ممتنع الحصول لكليته فان
الاول لزم انقطاع الحركة عند حصول ذلك الغرض وان كان الثاني كان الطلب طلب المحال فبقي الثالث ولا
يكون الا بالحركة الدائمة التي يكون ابدا اجزاؤها حصولا ولا يكون لكليتها حصول وتحقيق كيفية ذلك الاستكمال
على ما قيل ان جوهر الفلك موجود كامل بالفعل في جوهره وكمه وكيفيته ووضعه وسائر احواله ولم يبق فيه شي مما
بالقوة الا الاوضاع المختلفة التي لا يمكن حصولها باسرها دفعة واحدة ثم ان الفلك لما تصور كمال العقل وانه لم يبق
فيه شي مما بالقوة الا وقد خرج الى الفعل اشتاق الى ان يتشبه به فيستخرج ما فيه من القوة الى الفعل لاجرم يستخرج جميع ما في
القوة الى الفعل احدا بعد واحد الى غير النهاية فهذا ما قيل ثم ههنا شكوك احدها ان الدليل يدل على ان الفلك انما

تحرک طالبا لکمال ما لم یعلم انه لم یبق فیه شیء الا الاوضاع حتی یتبین ان حرکته لاجل استخراج الاوضاع وجب
الحکم بان فیه کمالا فی جوهره وصورته ومقداره واستعداده لکنه ما اقیم علیه برهان علی انه لیس فیه شیء مما بالقوه
ویکون استخراجها الی الفعل اولی واهم للفلک من استخراج الاوضاع من القوه بل الغالب علی الظن القریب
من الیقین ان الحرکه الدائمه التی لا تفتر لا بد وان یکون الغرض الفلک فی حرکته اعلی واجل مما لو فعله الواحد منا
بعد غایه سعینا وجهدنا دل علی ما قلناه انه لو کان غرض الفلک فی حرکته استخراج الاکوان والاوضاع من
القوه الی الفعل فالفلک الثامن یمکنه ان یدور فی الیوم دوره واحده تامه یستخرج فی الیوم الواحد جمیع
الاکوان والاوضاع التی یستخرجها الان الی الفعل فی اربعه وعشرین الف سنه من حرکته مجرد استخراج
الاوضاع بل بمحض نقول ان کل من کان غرضه ایجاد فعل وکان یمکنه ایجاد ذلک الفعل فی ساعه
واحده استحال ان یفعله فی ساعتین لان تطویل المده سفه وتاخیر وجوده والقصد الی التاخیر ینافی کون ذلک
الوجود مقصودا اللهم الا ان یقال فی ذلک التاخیر ایضا غرض وحینئذ یکون الغرض فی ایجاد ذلک
الفعل فی تلک المده الطویله لیس هو حصول ذلک الفعل فقط بل شیء اخر سوی حصوله اذا عرفت
ذلک فلو کان الغرض من الحرکه استخراج الاوضاع الی الفعل لکانت تلک الحرکه حرکه یستحیل ان یوجد
ما هو اسرع منها لکن التالی باطل فی المقدم مثله بیان الشرطیه ما بینا من انه متی امکن تحصیل الشیء فی
اسرع فالعدول عنه الی تحصیله فی زمان ابطا یقدح فی کون حصول ذلک الشیء مطلوبا واما بیان امتناع
التالی فهو ان الحکماء اتفقوا علی انه لا حرکه الا ویمکن ان یوجد ما هو اسرع منه وایضا فمذهب انه
لیس کذلک بل سرعه الحرکات حد محدود ولکن ذلک هو سرعه الفلک الاعظم فیلزم ان یکون حرکات
جمیع الافلاک مساویه لحرکه الفلک الاعظم حتی ان فی مده دوره واحده للفلک الاعظم یتحرک کره
القمر وان یساوی مدار الفلک الاعظم ولما لم یکن کذلک علمنا انه لیس غرض الفلک فی حرکته هو
استخراج الاوضاع بل اکتساب انواع من الکمالات لا یعلمها الا الله هذا ما یقوله فی هذا الموضع وهو
الفصل من کلامنا مشتمل علی امور ونکات من استحضر الاصول الماضیه ووقف علیها وظفر منها
بالحق الذی لا محیص عنه ولکنا ترکنا محضه لئلا یصل الیها الا من هو اهلها ومما قیل فی هذا الموضع
من الشکوک ان التشبه بالعقل محال لان صیروره الجسم عقلا محال واجیب عنه بان قیل لیس غرض الفلک
ان یجعل نفسه مثل العقل بل ان یستخرج الکمالات اللایقه من القوه الی الفعل کما خرج الکمالات اللایقه

بالعقل

بالعقل من القوه الی الفعل واذا عرفت هذه الجمله ظهر لک ان المحرک القریب للفلک هو النفس التی هی
المبدا القریب لحرکه الفلک والمباشر لها وقد عرفت انها وان کانت مدرکه للجزئیات فلا بد وان یکون
مدرکه للمجردات المفارقات مطهره لا بد من وجود موجود اجزاء علی من یباشر التحریک وذلک هو
العقل ثم انه لا بد فی کل حرکه من الحرکات الفلکیه من وجود هذین المبداین والدلیل الذی دل علی ان
اصل الحرکات الفلک لیس لاجل العنایه بالسافلات فهو بعینه یقتضی انه لا یجوز ان یکون جهه حرکاتها
او کیفیه حرکاتها فی بطوء وسرعتها لاجل العنایه بالسافلات واعلم ان للمتقدمین فی تعیین الفلک
فی حرکاتها جهه مخصوصه وبطوا وسرعه مخصوصین رایان احدهما انهم قالوا ان اصل الحرکه لاجل
التشبه بالعقل المفارقه وجهه الحرکه لاجل العنایه بالسافلات قالوا لان الفلک لو تحرک لا الی تلک الجهه
بل الی جهه اخری لکان التشبه حاصلا فلما استوی عنده الامران اختار الانفع وجاء خیرا لو اراد ان یذهب
الی موضع مهم ثم یکون الی ذلک الموضع طریقان ویکون سلوکه لاحدهما نافعا للغیر ولا یکون سلوکه للطریق
الثانی نافعا لذلک الغیر فان جرمه تحمله علی سلوک الطریق النافع للغیر فلذلک ها هنا اعرض الشیخ علی
ذلک فقال لو جاز ذلک لجاز ان یقال الحرکه والسکون بالنسبه الی الفلک متساویان الحرکه انفع للسافلات
فلا جرم اختارها الفلک ولما کان هذا باطلا فکذا ما قالوه وللقائل ان یقول الفرق بین الصورتین ظاهر
لان السکون عدم الکمال الذی هو التشبه والحرکه نفس ذلک الکمال ویستحیل ان یستوی کمال الشیء وعدم
کماله بالنسبه الیه واما الحرکه الی جهه والحرکه الی جهه اخری فکل واحد منهما کمال لکل واحد فیما یرجع الی مقصود
الفلک وهو استخراج الاوضاع من القوه الی الفعل فلما تساویا فی غرضه لا جرم اختار الانفع للسافلات
فظهر الفرق بین الصورتین بل الوجه القوی فی ابطال ذلک ان اختیار الحرکه الی جهه مخصوصه لاجل السافلات
اما ان یکون بالنسبه کاختیار الحرکه الی جهه اخری او یکون احدهما اولی والوجه المذکور الرای الثانی فی عله اختیار
الجهه والسرعه والبطوء اختلاف مبادی هذه الحرکات فی ماهیاتها وهی العقول المفارقه فان قیل ان الفلک
لا یتشبه بالعقل فی الکمال الذی یخصه من حیث هو عقل لان الفلک یستحیل ان یحصل له کمال هو العقل فان
الکمال اللائق بالعقل من حیث هو عقل یمتنع حصوله للجسم من حیث هو جسم بل التشبه فی مطلق کونه
کاملا واذا کان کذلک استحال ان یکون اختلاف العقل لاختلاف الحرکات مثاله النبی اذا انتشبه بالطبایع
من حیث انه صانع بل من حیث انه یرید ان یستخرج کل ما یلیق به فی تجارته الی الفعل کما ان الصانع قد خرج کل

ملحق به الى الفعل فاذا كان كما علمتموا الا ان مبدا ملك الحركات المختلفة هو العقول فيلزم من اختلاف اثارها اختلافها وانت ان اردت الحق الصريح علمت ان الشيء اذا تشبه بشيء لا لما يخفى في كماله بل في عموم كونه كاملا استحال ان يكون اختلاف ماهيات الامور المتشبهة بها علة الاختلاف ذلك التشبه على ما قررناه في الشك وان استدللت باختلاف الحركات على اختلاف المحركات فهذا الا يتم ايضا الا بان نقول الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولو لم نصل بذلك فاي مانع يمنع من ان نقول ان واجب الوجود عام الفيض وان كان فلك فله خصوصية ماهية مخالفة لماهية الفلك الآخر وان ماهية كل واحد منهما غير مستعدة الا لحركة مخصوصة فالفيض العام من البارى تخصص لتخصص القابل واذا كان كذلك بطلت هذه التزنفات الطويلة فهذا ما نقوله في هذا الموضع واما الكلام في عدد العقول فساني في شرح مذهب القدماء في كيفية سلسلة الوجود وليكن هذا اخر الكتاب الثاني والحمد لله على التوفيق

الكتاب الثالث في الالهيات المحضة وفيه ابواب الباب الاول في اثبات واجب الوجود ووحدته وبرائه عن مشابهة الجواهر والاعراض وفيه فصول الفصل الاول في اثباته

اعلم ان اكثر المقدمات التي تبنى عليها براهين مطالب هذا الكتاب قد سبق فيما مضى تحقيقها ان تركيب البراهين من المقدمات التي مضى تحقيقها وان لا نطول الكتاب باعادتها فنقول الناس قد توصلوا الى اثبات واجب الوجود بطرق الاول طريقة الامكان وهي معتمد الحكماء قالوا لا شك في وجود الموجودات فاما ان يكون فيها ما يستحيل عليه العدم لذاته او ليس فيها ما يكون كذلك والاول هو المطلوب والثاني يقتضي بصحة العدم على كلها ولا شك في صحة الوجود عليها والا لم يكن موجودة واذا صح الوجود والعدم عليها لم يترجح الوجود على العدم الا لمؤثر فاذن لكل الممكنات مؤثر وذلك المؤثر يجب ان لا يكون ممكنا والا لكان مؤثرا لكونه من الممكنات واذ ليس ذلك السبب من الممكنات فهو واجب وذلك هو المطلوب وهذا البرهان مبني على مقدمات قد صححناها منها ان الممكن يحتاج الى السبب ومنها ان ذلك السبب يجب ان يكون امرا وجوديا ومنها انه يستحيل الدور ومنها انه يستحيل التسلسل وهذه المقدمات كلها قد صححناها بالبراهين ومن الناس من زعم انه لا حاجة في هذا البرهان الى ابطال الدور وقطع التسلسل قال لانا نقول ان كان في الاشياء واجب الوجود فهو مطلوب والا لم يكن فيها شيء واجب الوجود فهي بكليتها الوجود ممكن الوجود ويستحيل استناد وجوده الى الممكن الوجود لوجهين الاول ان الممكن لو كان مؤثرا

في وجود

في وجود غيره لكانت ذاته معتبرة في تلك المؤثرية فان موجودية المؤثر في وجود غيره لكان امكانه جزءا من مؤثريته لكن الامكان يمتنع ان يكون جزءا من المؤثرية لان الشيء من حيث هو ممكن ليس بواجب من حيث هو مؤثر واجب والشيء الواحد باعتبار الواحد لا يكون واجبا ولا لا واجبا وهذه الحجة بعينها مثل دليل الحكماء على ان الصورة المادية لو كانت موجودة مشتركة المادة التي ليس لها الا العقول وذلك محال فاذن يمتنع ان يكون الصورة المادية مؤثرة الثاني قالوا الممكن اذا استند الى سبب فاما ان يكون استناده اليه لامكانه او لا لامكان ومحال ان لا يكون لامكانه فان كل اعتبار لا يتحقق معه الامكان وجب ان يتحقق معه اما الوجوب واما الامتناع وهما متنافيان للاستناد الى الغير فضلا من ان يكونا محوجين الى الاستناد الى العلة المعينة الا الامكان فالامكان علة للحاجة الى تلك العلة وكل ممكن وجب ان يكون محتاجا الى تلك العلة فلو استند ممكن الى ممكن لزم ان يكون الممكن الذي هو العلة مستندا الى نفسه لكونه ممكنا وذلك محال فثبت انه لا يجوز استناد الممكنات الا الى واجب الوجود وهاتان الطريقتان يمكنك ان تعرف ما هو الكلام فيهما وعليهما مما قد مضى واعلم ان من الناس من يظن انه محتاج في اثبات واجب الوجود الى بيان امكان العالم وليس الامر كذلك بل يكفينا الامر الذي ذكرناه من ان الموجودات ان كان فيها واجب الوجود فقد حصل المقصود وان لم يكن فيها ما هو واجب الوجود فالكل ممكن والممكن مستند الى الواجب ففي الموجودات موجود واجب ثم اذا فرغنا بعد ذلك في اثبات صفات واجب الوجود نظهر ان العالم بما فيه من الجواهر والاعراض ليس هو واجب الوجود بل هو من اثار وجوده ثم ان احتجوا على ان العالم ممكن بامور الاول ان الاجسام مركبة من الهيولى والصورة وكل واحد منها محتاج الى الآخر ولا شيء من الواجب الوجود محتاج فالكلية واجزاؤه ممكن الثاني ان العالم وجوده زائد على ماهيته وكل ما كان كذلك فهو ممكن الثالث العالم فيه كثرة ولا شيء مما هو كثير هو واجب الوجود فهذه الوجوه الثلاث التي عولوا عليها وان استحضرت الاصول المذكورة فيما مضى وعرفت ما في هذه الطرق وعليها فهذا ما يتعلق بطريقة الامكان ومن الناس من زعم ان علة الحاجة هو الحدوث وزعم ان احتياج المكن ثم كان بالى المؤثر اظهر في العقول من احتياج الممكن الى سبب ثم منهم من زعم ان علة الحاجة هو الحدوث وزعم ان الحاجة فقط ومنهم من زعم ان علة الحاجة هي الامكان بشرط كونها محدثة وهذه الطريقة الاخيرة قوية ومن الناس من اعتمد على الامكان والاتقان المشاهدين في السموات والارضين وخاصة في تركيب بدن الانسان وما فيهما من المنافع الجليلة والبدائع الغريبة التي تشاهد فطرة كل عاقل لا تصدر الا عن حكيم وهذه الطريقة

دالة على الذات وعلى العالمية وهي طريقة من تأملها ورفض عن نفسه المقالات الباطلة وجد نفسه مضطرة
الى الاعتراف باثبات المدبر عند مشاهدة خلقه اعضائه واما الطبيعيون فانهم استدلوا بالحركة وانها لا بد ان
تنتهي الى محركات غير متحركة وان المحرك الذي لا يتحرك لا بد وان يكون له حاصلا ابدا كل ما كان ممكنا في نفسه
والذي لا يكون كذلك لا بد وان يكون واجب الوجود ومن الناس من زعم ان العلم به بعد علم بديهي ضروري
فان الانسان يجد نفسه عنده وقوعه في محنة ادلة متضرعة الى موجود قادر يخرجه عن انواع البليات واصحاب
الرياضات وتجريد النفس يزعمون ايضا ان العلم بوجود الاله تعالى ضروري بديهي وبالله التوفيق

الفصل الثاني في وحدة واجب الوجود الاولى التي عول عليها الحكماء في ذلك مبنية على مقدمات
ست لكنا فيها في الكليات الاول اولها ان الوجوب امر ثبوتي وثانيها ان الوجوب الذاتي يمتنع ان يكون
وصفا خارجا عن الذات وثالثها ان الوجوب وصف مشترك ورابعها ان التعين زائد على ماهية المتعين
وخامسها ان التعين وصف ثبوتي وسادسها انه الاختلاف ثم اذا اعتبرنا هذه المقدمات فنقول لو قدرنا ذواتا
مشتركة في وجوب الوجود متباينة بالماهيات والهويات والتعينات فانه لا بد وان يكون كل واحد منها متعينا
الهوية كل واحد منها فنقول لا يخلو اما ان يكون بين وجود كل واحد وبين تعينه ملازمة او لا يكون فان لم يكن
بين الجهتين ملازمة كان الوجوب غير مقتض لذلك التعين لا يقتضي الوجوب واتصاف الوجوب بذلك
التعين وذلك التعين الوجوب يستدعي سببا من الخارج فيكون كل واحد منها من الاشخاص ممكن الوجود محتاجا
الى سبب يوجده ويشخصه فلا يكون الاشياء الواجبة واجبة هذا خلف واما ان كان بين الجهتين تلازم فذلك
التلازم اما ان لا يكون لها التعين طبيعة فان كان الاول فقد عاد المحال او التعين طبيعتها فاما ان يكون احدهما
علة والآخر معلولا ومن المستحيل ان يكون كل واحد منهما علة لصاحبه فانه يلزمه الدور وبتقدير ان لا يبطل هذا
القسم يمكننا تقرير الحجة لانا نقول يمتنع ان يكون الخصوصية للوجوب لان الوجوب على هذا التقدير وان كان داخلا
في ذات الخاص لا انه يكون خارجا عن تلك الخصوصية لان جهة الاشتراك لا محالة خارجة عن جهة الامتياز
لكنا قد بينا في المقدمات ان الوجوب بالذات يستحيل ان يكون تابعا لشيء غيره واما ان جعلنا الوجوب بالذات
متبوعا وجعلنا تلك الخصوصية معلولة للوجوب فمتى تحقق الوجوب الذاتي تحققت تلك الخصوصية بعينها فكل ما هو واجب
الوجود لذاته فليس الا ذلك الواجب الواحد فاذن واجب الوجود واحد هذا تمام الحجة ويمكن ايرادها على وجه آخر
فنقول لو كان واجب الوجود اكثر من واحد مركبا من جزئين على ما تقرر فيكون جزءا من واجب الوجود فيكون

واجب الوجود متقوما بهما فلا يكون واجب الوجود لذاته لان قوامه بكل جزء وجزء غيره وما قوامه بغيره فليس
بواجب ثم انا ننقل الكلام الى جزئيه فنقول الجزءان لا بد وان يتشاركا في الوجوب والا لكان الواجب متقوما
بما ليس بواجب والمتقوم بغير الواجب غير واجب فالواجب ليس بواجب هذا خلف
واذا ثبت تشاركهما في الوجوب الذاتي فلا بد وان يتباينا من وجه آخر اذ لو لم يتباينا من وجه آخر لم يتميز
احدهما عن الآخر ولا يكون اثنين بل يكونان شيئا واحدا فانما يكون لكل واحد منهما جزءان وقد ثبت
ذلك هذا خلف واذا كان كل من الجزئين مشاركا للآخر من وجه آخر لزم ان يتركب كل واحد من الجزئين من
جزئين آخرين وهكذا كل ما نفرض فيه من الجزئين لا بد وان يكونا متشاركين في الوجوب ومتباينين من وجه
آخر وذلك يوجب انقسامهما الى جزئين آخرين فاذن يجب ان يكون كل واحد منهما مركبا من اجزاء غير
متناهية لكن كل كثرة فلا بد فيها من الواحد لكن يستحيل ان يكون فيها واحد لان ذلك الواحد يكون مشاركا
لغيره في الوجوب ومباينا له في الخصوصية فيكون فيه كثرة ولا يكون وذلك محال فاذن واجب الوجود واحد
ويمكننا ان نورد ذلك على وجه آخر فنقول لو كان واجب الوجود اكثر من واحد لكانت الاشياء الداخلة
تحته اما ان يكون تمايزها بالذاتيات او لا بالذاتيات فان كان بالذاتيات كان واجب الوجود جنسا تحته انواع وان كان لا بالذاتيات
كان نوعا تحته اشخاص فنقول ومحال ان يكون جنسا تحته انواع من وجوه الاول وهو انه لا بد لتلك الانواع
من فصول تميز بعضها عن البعض وذلك باطل لان الفصل يجب ان يكون شيئا بالوجود حصة النوع من الجنس
فيكون لوجوب الوجود بالذات وجود آخر فيكون موجودا مرتين وذلك محال الوجه الثاني وهو ان وجوب
الوجود بالذات من حيث انه كذلك هو الذي يلزم من عدم غيره عدمه ومن حيث انه كذلك هو الذي
يلزم من عدم غيره عدمه ومن حيث انه كذلك هو الذي يلزم من عدم غيره عدمه ومن حيث
انه مقوم الفصل يلزم من عدم الفصل عدمه فيكون الشيء الواحد متعلقا بالغير وغير متعلق به هذا خلف
الوجه الثالث اما ان يحتاج كل واحد منهما عن الآخر بفصل يختص به واما ان يمتاز احدهما عن الآخر بامر
وجودي والآخر يمتاز عنه بعدم ذلك المعنى فهذا الآخر ممتنع لانه اذا امتاز احدهما عن الآخر بعدم شرط الذي
لذلك الآخر فيكون من ثبات وجوب الوجود ان ثبت قائما مع عدم ما يمتنع به والعدم ليس له معنى
محصل في الاشياء والا لكان في شيء واحد معان لا نهاية لها فان فيه خلاف اشياء لا نهاية لها ولا يخلو اما ان
يكون وجوب الوجود محققا في المجرد من دون الزيادة التي في ذي الزيادة او لا يكون فان لم يكن فليس بعدم الشرط

وجوب الوجود وان كان فيكون الزيادة فضلا وحشوا في تمام واجب الوجود واما ان امتاز كل احد منهما
عن الآخر بامر وجودي فلا يخلو اما ان يكون كل واحد منهما شرطا في وجوب الوجود فحينئذ يمتنع عن كل واحد
منهما عن الشرطين واذا كان حاصلا منهما فاما ان لا يكون حصولهما موجبا وقوع الامتياز واما ان يوجب
تميز كل واحد منهما عن نفسه لحصول الوصفين كل واحد منهما شرطا كان وجوب هذا منتفيا دون ما في الآخر
من المميز ووجوب وجود الآخر منتفيا دون ما في الآخر من المميز فحينئذ لا يكون واحد من المميزين مقوما
للوجوب اصلا لان الوجوب قد يتقرر عند عدم هذا الامارة عند عدم ذلك اخرى بل يكونان عارضين
وحينئذ ينتقل الكلام في سبب الامتياز واما ان يحمل بان وجوب الوجود مشروط باحد تلك الفصل لا بعينه
فهذا ممتنع لانه اذا كان هذا الفصل غير محتاج اليه واذا ذاك ايضا محتاج اليه فقد شارك كل واحد منهما في انه
مستغني عنه فوجب ان لا يكون الوجوب محتاجا الى كل واحد منهما فان قيل هذا منقوض باللون فانه لا يتقرر
وجوده الا اذا انضاف اليه فصل او نوع من انواعه كان وكذلك الهيولى لا يتقدم الا عند صورة انه
صورة كانت ولا يعتبر في تقوم اللون فصل معين ولا في تقوم الهيولى صورة معينة فنقول لان اللون غير
محتاج في ماهيته الى شيء من تلك الفصول وان تحتاج في وجودها واللون الذي هو حصة السواد
والبياض محتاج في وجوده بعينه الى فصل السواد وكذلك الذي في البياض فعلى هذا لو كان واجب الوجود
كذلك لكان في وجوب وجوده مستغنيا عن الفصل وكان يجب ان يحتاج الى تلك الفصول في وجود آخر
فيكون للواجب بذاته وجود آخر هذا خلف وحاصل هذا الوجه بعد التطويل بل يرجع الى الوجه الاول
واما القسم الثاني وهو ان يكون واجب الوجود نوعا تحته اشخاص فذلك ممتنع لان من حيث الاجمال
فلانه اذا كان كل واحد منهما مساويا للآخر في تمام الماهية وهو بالكل واحد منهما من التعين الذي هو زائد
على الماهية وهو بالكل الحق لها مستند عنها علة غير ذلك الماهية وغير لوازمها فيكون لو لا تلك العلة لم يكن
ذلك الواجب فيكون الواجب المعين معلولا فلا يكون الواجب واجبا هذا خلف ومن وجه آخر وهو
انك قد عرفت ان الطبيعة الواحدة لا تتكثر الا بسبب تكثر الحامل المادة وبالجملة فلا بد من التباين
في الوقت والزمان والحيز والمكان مما ليس يعقل في حقه ذلك استحال ان يكون نوعه في اشخاص كثيرة
نعلم ان هذه الادلة كلها مبتنية على تلك المقدمات الست وان الحكماء لم يتكلموا في ابطالها وانما طولوا
انفاسهم في تكثير هذه الادلة التي هي متفرعة على تلك الاصول نحن قد قلنا في تلك الاصول ما حضرنا في

الوقت

الوقت ونرجو من الله ان يفتح علينا ابواب رحمته في زيادة الاتقان لتلك الاصول

الفصل الثالث

في نفي الكثرة عن واجب الوجود واجب الوجود لا يجوز ان يكون له اجزاء تقوم ذاته لا جزئية كالكمية
للجسم من الاجزاء الحسية ولا عقلية كما من جزء الهيولى والصورة في المشهور لان المركب محتاج الى جزئه وجزؤه
غيره فالمركب محتاج الى الغير والمحتاج الى الغير ممكن لذاته فاذن واجب الوجود ممكن لذاته هذا خلف فان قيل
البرهان لم يدل الا على موجود ينقطع عنده سلسلة الحاجة ومن المعلوم ان الموجود المركب من امور يمتنع
ارتفاع كل واحد منها يكون ايضا ممتنع الارتفاع فحينئذ يكون صالحا لان ينقطع عنده سلسلة الحاجة فنقول
في جوابه ان كل واحد من اجزائه لو كان واجبا لذاته لكان واجب الوجود لذاته اكثر من واحد وقد ابطلنا
ذلك فاذن واجب الوجود منها جزء واحد وباقي الاجزاء ممكن والمجموع الحاصل من تلك الاجزاء الممكنة ايضا
ممكن فيكون واجب الوجود على كل حال ممكنا هذا خلف ومما يستدل به في نفي الكثرة ان يقول كل واحد
من تلك الاجزاء اما ان يكون ملازما للاجزاء او لا يكون عنها ملازمة اصلا او يكون الملازمة من احد الجانبين
دون الآخر فان كانت الملازمة من الجانبين فتلك الملازمة اما ان يكون لذاتيهما والثالث فان كان
الثالث كان ذلك المركب من حيث هو هو معلول ذلك الثالث وان كان لذاتيهما ولا يخلو اما ان يكون
لاحدهما حاجة في تحققه الى الاجزاء ولا يكون اليه حاجة ولا الى ما يحتاج اليه الآخر وهذا القسم الاخير يستوجب استغناء
كل واحد منهما عن الآخر وانقطاعه عنه لان الشيء اذا كان غنيا في وجوده عن الآخر وعما يحتاج اليه الآخر فلو قدرنا
عدم ذلك الآخر لم يؤثر عدمه في عدم الآخر اصلا فيكون كل واحد منهما غنيا عن الآخر من كل الوجوه فلا
يكون وجوب مقارنتهما الا اتفاقا كما يقارن شيء كان الانسان ناطقا كان الحمار ناهقا فان دوام مقارنتهما
ليس لان في احدهما اقتضاء الآخر بل كل واحد منهما بحال لو قدر عدم الآخر فان الاول لا ينعدم فاذن لا
يحصل من وجود موجودين او جزئين بهذا الشأن نهما مجموع يكون لذلك المجموع وحدة حقيقية فاذن لا بد وان
يكون لاحد الجزئين حاجة الى الآخر والى ما يحتاج اليه الاجزاء ومن الممتنع ان يكون لكل واحد منهما حاجة الى
الآخر والا لزم منه تقدم كل واحد منهما على الآخر الموجب تقدم كل واحد منهما على نفسه فاذن ذلك التعلق في
الوجه من جانب واحد فلا يكون الجزءان متساويين في درجة الوجوب بل يكون احدهما واجبا لذاته والآخر ممكنا
لذاته معلولا لذلك الواجب فثبت ان واجب الوجود واحد في ذاته فاما ما يعني به انه يجب ان يكون
واحدا في سكونه واضافته وكيف تقول ذلك وكل شيء فانه مسلوب عنه امور غير متناهية وهو اذا اخذ

تلك السلوب والاضافات لا يكون واحدًا حقيقيًا بل الدعي ان الذات الذي هو موصوف بتلك السلوب والاضافات لا يكون واحدا وبالجملة الذات التي هي موصوف الصفات الحقيقية والاعتبارية يجب ان يكون واحدا وبما يتحقق ذلك ان الوحدة بعد الاشياء عن طباع الكثرة ثم لا يعرض لها سلوب غير متناهية فان المراتب الغير المتناهية الاعداد مسلوب عنها ولها الى كل مرتبة من تلك المراتب اضافة فظهر بان انه لا يخفى من تكثر السلوب والاضافات وظهر ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون في حقيقته

الفصل الرابع في انه ليس بجسم وذلك من وجوه خمسة الاول ان كل جسم فانه يفرض فيه اجزاء حسية يكون كله متعلقا بها ولا شيء مما هو كذلك بواجب الوجود الثاني ان كل جسم فانه يوجد جسم آخر مشاركة له في نوعيته او في جنسه لانه يوجد ما شاركه في تمام ماهيته مطلقا ووجد ما يشاركه في تمام ماهيته بعد وجد ما يشاركه في نوع وان لم يوجد مثله فلا شك آخر موجود مثل النبات والحيوان وهو مشاركة للجسم الواجب في وجوده الجسمية فيكون ذلك الجسم الواجب داخلا تحت جنس ومتمايزا عن سائر الانواع بفصل مقوم فيكون واجب الوجود مركبا وواجب الوجود ليس بمركب في هذه الحجة كلام يمكنك ان تعرفه من الاصول الماضية الثالث ما بيّنا في باب العلة ان القوى الجسمانية متناهية الفعل وثبت ان واجب الوجود يجب ان لا يكون لا نهاية ولا بداية فلا يكون واجب الوجود جسما الرابع ما بينا في باب النفس والعقل وجود جواهر غير جسمانية وبينا ان علة الوجود يجب ان يكون مجردا والباري تعالى مبدأ المبادي فيجب ان لا يكون جسمانيا الخامس فهو ان كل جسم مركب من الهيولى والصورة ولا شيء من الواجب بمركب وايضا فقد مر ان الهيولى والصورة ليست احداهما علة مطلقة لقوام الآخر بل العلة المطلقة لهما شيء ثالث غير جسماني فلا يكون واجب الوجود جسما وقد علمت ما في هذه الطريقة

الفصل الخامس في انه تعالى ليس بجوهر الجوهر لفظ مشترك بين امور كثيرة والذي يقتصر منها هاهنا امور اربعة الاول ان يعني بالجوهر كل موجود غني عن المحل والموضوع وواجب الوجود بهذا المعنى جوهر الثاني ان يعني به كل ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهذا انما يتناول الشيء الذي تغاير وجوده ماهيته فان قلنا بان وجود الباري هو نفس ماهيته لم يكن الباري جوهرا بهذا المعنى وان قلنا بان وجوده زائد على ماهيته كان جوهرا الثالث ان يعني به الذات القابل للصفات والحكماء اتفقوا على ان ذات الباري تعالى لا يمكن ان يكون موصوفا بشيء من الصفات الثبوتية لغير الاضافة لان تلك الصفات اما ان يكون واجبة لذاتها او لا يكون محال ان يكون واجبة

لذواتها

لذواتها اما اولا فلانه يلزم من وجود شيئين واجبي الوجود وهو محال واما ثانيا فلان الموجود الواجب لذاته استحال قيامه بغيره وتوقفه في وجوده على ذلك الغير واما ان كان ممكنة الوجود لذواتها فيكون لها علة وعليها اما ذات الباري تعالى او ما ينتهي الى ذاته تعالى لما ثبت ان واجب الوجود واحد فلو كانت تلك الصفات حالة ممتنعة في ذات الباري تعالى لكان الباري تعالى فاعلا لها وقابلا وقد ثبت ان ذاته تعالى بعيد عن نحو التكثر فيكون الذات الاحدية فاعلة وقابلة معا وذلك حاصل ما قيل فيه وهي مبني على ان البسيط لا يكون بالنسبة الى شيء واحد قابلا وفاعلا وقد قلنا فيه ما سمعته ومما هو موضع التعجب الكثير انهم اتفقوا على ان تعقل الاشياء عبارة عن انطباع صورها في العاقل واجمعوا على ان الباري تعالى عالم بالكليات فاذن قد حصلت في ذاته صور المعلومات وتلك الصور معلولات ذاته فاذن ذاته فاعلة لها وقابلة لها وذلك يبطل ما قالوه فان قيل انهم ينكرون ارتسام صور الكليات في ذاته فنقول اذا كان العلم عندهم عبارة عن ارتسام صور المعلومات في ذات العالم فمتى انكروا هذا الارتسام فقد انكروا كونه عالما الذي يدل على عجز فهمهم في ذلك ما ذكره الشيخ الرئيس في النمط السابع من الاشارات بعد ما بين ان العاقل لا يتحد بالمعقول انه اورد على نفسه سؤالا وقال لعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما قد ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة اجاب انه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا لذاته بذاته ان يعقل الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات مقومة وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا تثلم الوحدة فالاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته هذه الفاظ الاشارات وهي صريحة فيما ذكرناه ولانه سلم ان عقله الكثرة كثرة لازمة للذات متأخرة لا داخلة مقومة وسلم ايضا ان الاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكل ذلك نقش ما علينا ان ذاته يتقبل امورا تحصل في ذاته عند ذلك يبطل قولهم ان البسيط لا يكون فاعلا وقابلا واما في الشفاء فانه في الباب الذي بين فيه ان واجب الوجود عقل وعاقل ومعقول بين ان صور المعقولات اما ان يكون موجودة في شيء آخر غير ذاته ايضا باطل فتعين ان يكون الصور المعقولة مرتسمة في ذاته وانما لم ينقل عبارته عن هذا المعنى بطولها اه ان يدونها فطالع هذا الموضع من كتاب الشفاء ثم قال بعد ذلك وبقي ان يحفظ

ان لا يكثر ذاته ولا نسلم ان يكون ذاته ماخوذة مع اضافته ما ممكنة فانها من حيث هي علة لوجود زيد بسبب
بواجب الوجود بل من حيث ذاتها فهذا ما ذكره في هذا الموضع ومما يحقق انه لا بد لهم من الاعتراف
بذلك زعموا ان ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك الاشياء عالم بها فيجب ان
يكون حقائقها متمثلة لذاته وايضا فانهم عند ما عنوا ان العلم يجب ان يتغير عند تغير المعلوم زعموا
ان العلم ليس مجرد اضافة فقط بل هو عبارة عن كيفية ذات اضافة واذا كان كذلك فعلم الباري
بالاشياء يجب ان يكون صفات اضافات وتلك الصفات يكون قائمة بذات الباري وذلك
تحقق ما ذكرناه فان زعموا ان علمه بالاشياء هو نفس ذاته فذلك يناقضه قولهم ان العلم عبارة
عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم ان ذات الباري لا تماثل شيئا من الممكنات فكيف يكون
نفس ذاته هو العلم بالممكنات وايضا يناقضه تسليم الشيخ في الفصل الذي اوردناه ههنا من
الاشارات ان علمه بالكثرة لازمة لعلمه بذاته خارج غير مقوم لذاته ومن المعلوم ان اللازم الشيء
الخارج عنه الغير المقوم له ليس هو نفس ذلك الشيء فظهر مما ذكرنا اعترافهم بل اتفاقهم على ان ذات الباري
علة لوجود الصور العقلية الحاصلة في ذاته فيكون ذاته فاعلة لتلك الصور وقابلة لها واذا كان كذلك
ذلك عين مذهبهم فكيف اتفقوا على انكاره وكيف بنوا عليه ابطالا واثباتا ما ذاك الا لاجل
ان الحب الشديد لهذه الكلمات مانع من الوقوف على ما يناقضها والا فهذا التناقض اظهر من ان
يخفى على المبتدي فضلا عن المنتهي ومن الاشكالات عليهم في قولهم البسيط لا يكون فاعلا وقابلا
ان كونه علة ومبدأ للاشياء من الامور الاضافية والاضافات امور وجودية في الخارج عندهم فاذن
ذاته مبدأ لتلك الاضافات وقابل لها ايضا فقد بينا في الكتاب لا بد وان مفهوما زائدا على مجرد كونه واجبا
وكذلك فان المفهوم من الواجب لا يمنع ان يكون مقولا على كثيرين والمفهوم من هذا الواجب يمتنع فيه
ذلك فاذن المفهوم من هذا الواجب زائد على كونه واجبا وهو وصف ثبوتي وهذه اصول عليها بنوا ادلتهم في
وحدة واجب الوجود ثم ان ذلك التعين مع كونه موصوفا به وهو يبطل ما قالوه وايضا فقد دللنا ان
وجوده تعالى زائد على ماهيته وماهيته علة لذلك الوجود موصوفة به وهو يبطل ما ذكروه فظهر ضعف حججهم على
نفي الصفات بل هم يثبتون الصفات وهي الصورة المعقولة المرتسمة في ذات الباري تعالى ايضا غير متناهية
ثم يقولون هذه عوارض متقومة بذات الباري والصفاتية يقولون هذه صفات قائمة بذات الباري

فلا فرق

فلا فرق منهم وبين الصفاتية الا ان الصفاتية يسمون هذه الامور صفات ويقولون انها قائمة بالذات
والحكماء يسمونها عوارض ويقولون انها متقومة بالذات فالاختلاف في اللفظ لا في المعنى المفهوم
الرابع من لفظ الجوهر ان يكون موردا للصفات المتنافية واحتجوا على ان الباري تعالى لا يجوز ان يكون
كذلك لامور ثلاثة الاول ان كل صفة يفعل ثبوتها لواجب الوجود فاما ان يكفي في تحققها ذات واجب الوجود
او لا يكفي فان كفت ذاته فيها وجب حصول تلك الصفة دائما بدوام الذات وان لم يكف كان
ثبوت تلك الصفة ولا ثبوتها كلاهما موقوفا على ثبوت شيء اخر ولا ثبوت ذلك الشيء لكن ذاته
سبحانه لا يخلو عن ثبوت تلك الصفة ولا ثبوتها وكلاهما متوقفان على ثبوت ذلك الغير فيكون
ذاته في نفسها ممكنة الوجود ولنذكر ذلك بعبارة اقرب فنقول ان كل متلازمين فلا بد وان يكون لاحدهما
الى الاخر حاجة او يكونا منتسبين الى الثالث وههنا الثبوت واللاثبوت من ذات الباري فلا بد وان يكون
احدهما الى الاخر محتاجا او يكونا مستندين الى الثالث فان استند احدهما الى الاخر فيكون ذلك الحكم هو
المستند الى الذات وانما يكون كذلك اذا كانت الذات كافية في وقوع تلك الصفة او لا وقوعها واذا
كانت الذات كافية امتنع وقوع التغير واما ان لم يستند الواحد منهما الى الاخر فكل واحد منهما لا انفكاك عن
الاخر لزم ان يكون كل واحد منهما ممكنا فيكون ذات الواجب ممكنا وهو محال فان قيل الذات واجب الوجود
بالنسبة الى الشيء لا يخلو عن ثبوته وعن عدم ثبوته وثبوت ذلك الشيء وعدمه يتوقف على ثبوت علة
ذلك او لا ثبوت علته فعلى مساق قولكم لا خلاص عن احتياج ذات واجب الوجود الى الغير فنقول الالزام
كما توهمتوه لان كل شيء ينسب الى واجب الوجود لا يخلو عن ثبوته او لا ثبوته له على ان ما ثبت لواجب الوجود
فانما ثبت لاجل ان ذاته يقتضيه وما لا ثبت فانما لا ثبت لان واجب الوجود لنفس حقيقته دفعه بالجملة
فسلب ما سلب عنه وثبوت ما ثبت له ليس الا لنفس حقيقته فلا يلزم توقفه على الغير فاما لو يكن مستقلا باقتضاء
ثبوت ذلك الوصف واقتضاء سلب ذلك الوصف فلا محالة يكون متوقفا على احد الامرين اعني علة الثبوت
او اللاثبوت فالمتوقف على الغير فثبت ان التغير على واجب الوجود محال هو المعنى بقولهم واجب الوجود
بذاته واجب الوجود بجميع جهاته وقد تمسك بعضهم بانه لو امكن ان يحدث لذات الباري تعالى صفة لم يكن لكان
المؤثر فيه هو ذاته والقابل له هو ذاته وذلك محال وقد عرفت ضعف هذه الحجة وقد تمسكوا ايضا بان كل
صفة تحصل لواجب الوجود فالمبدأ لها اما ذات واجب الوجود واما غيره فيستند اليه وكيف ما كان فيلزم من امتناع

بتغير ذاته اصلا بل يتغير لوازمه القريبة والبعيدة فاذن يمتنع التغير عليه وهو ضعيف لان للسائل ان يقول
هذا باطل بالحوادث المحسوسة فانها متغيرة مع استنادها الى ذات واجب الوجود اما بغير واسطة او بواسطة
فلم لا يجوز ان يكون لذلك ههنا وقد تمسكوا ايضا بان كل ما يصح عليه التغير فانه قبل وقوع ذلك التغير
يكون بالقوة متغيرا والواجب الوجود يستحيل ان يكون بالقوة بوجه وهذه حجة ضعيفة لان المراد بالقوة هي الامكان فيقول
لم لا يجوز ان يكون واجب الوجود في ذاته واجبا في صفاته ممكنا وعلى هذه التقدير قد زال التناقض والله اعلم

الفصل السادس في انه سبحانه ليس بعرض لان العرض محتاج الى الموضوع ولا شيء من المحتاج بواجب
وليس ايضا صورة لهذا المعنى فان قيل لم لا يجوز ان يكون غير محتاج الى الحلول في المحل ولكنه صح عليه الحلول قلنا
لما مضى ان كل ما يصح عليه الحلول وجب عليه الحلول ولانه اما ان يحل في الاجسام او في غير الاجسام والاول لزم منه
انقسامه تبعا لانقسامها وذلك محال والثاني باطل لانه اذا كانت ذاته غنية عن ذلك الشيء الذي فرض محلا له
لم يمكن حلول احدهما في الآخر اولى من حلول الآخر فيه فاما ان يحل كل واحد منهما في الآخر وهو محال او لا يحل احدهما في
الآخر وهو المطلوب واقول لو ثبت القول بالهيولى وهو سبحانه وتعالى ليس بهيولى لانها متقومة بالصورة
محتاجة اليها فلا يكون واجب الوجود لذاتها وليس قابلا للعدم لان واجب الوجود هو الذي لا يكون حقيقته قابلة للعدم
لان واجب الوجود لو كانت قابلة للعدم وهي ايضا قابلة للوجود فحينئذ يكون الواجب ممكنا هذا خلف واذا لم يكن
حقيقته قابلة للعدم استحال طريان العدم عليه وايضا فلان عدمه لا يتجدد بعد ما لم يكن فلا بد وان يكون له سبب فاما ان يكون
العدم ما كان محتاجا الى وجود الوجود والوجود ما كان محتاجا الى عدمه والاول باطل لاستحالة احتياج الواجب لذاته
في وجوده الى غيره واما ثانيا فلان الكلام في عدم ذلك الشرط كالكلام في عدمه والثاني ايضا باطل لان ذلك
الذي حدث يستدعي سببا والاسباب مستندة في سلسلتها الى واجب الوجود فاذن واجب الوجود وذلك الحادث
محتاج الى وجود واجب الوجود فيستحيل ان يكون مؤثرا في عدم ما يلزم من عدمه فيكون مؤثرا في عدم نفسه وايضا فلان
عدمه لما تجدد بعد ما لم يكن فلا بد وان يكون لذلك العدم سبب فكان وجوده محتاجا الى عدم ذلك السبب المعدم
والمحتاج ممكن فيكون الواجب ممكنا هذا محال واما الذين يعتقدون ان وجوده غير ماهيته فانهم يمكنهم حجة اخرى وهي
ان للممكنات اذا اشترط فيها الوجود لم يكن قابلة للعدم فان السواد بشرط كونه موجودا يستحيل ان يكون قابلا للعدم
واذا كانت الممكنات القابلة للعدم متى شرط فيها الوجود خرجت عن قبول العدم فالذي لا اعتبار لحقيقته الا الوجود
كيف يكون قابلا للعدم واقول الحسن حصل لانه ان عني بالضد ما يؤثر في عدم فقد بينا ان العدم عليه محال وان عني

به ما لو اجتمعا في المحل او في الموضوع فقد بينا ان الجسم له محال ولا موضوع وايضا لا ليس له مماثل لا مثل
له ولا يمكن ان يتحد بغيره لما مر ولان الاتحاد في نفسه غير معقول على ما سلف واما ثانيا فلانه يوجب صحة
العدم والحدوث عليه وذلك محال وليس جنس ولا فصل واحد لبراءته عن الكثرة واقول لا يجوز ان يكون موصوفا
باللون والطعم والرائحة لان اللون عبارة عن هذه الهيئة المحسوسة بالبصر المختصة بالجسم ذي الوضع فان كان له
لون فذاك ان امكن ان يحس بالبصر وجب ان يحس في جهة مخصوصة ووضع مخصوص فيكون محله مخصوصا
بالجهة وموصوفا بالوضع وذلك محال وان لم يمكن ان يحس بالبصر كان وقوع اسم اللون على ما نعقله من اللون
باشتراك الاسم ومع حاصل المطالبة ينعكس الى المطالبة بنفي صفة غير معقولة وذلك مما لا يمكن اقامة البرهان
على نفيه وعلى اقامته فان كل تصديق فلا بد فيه من تصور الطرفين وهذا الكلام في نفي الشهوة والنفرة
وسائر ما يجد الصفات والله التوفيق **الباب الثاني** في اثبات صفاته سبحانه وفيه فصول

الفصل الاول في انه عالم بذاته وبالكليات برهان ذلك انا بينا انه ليس بجسم ولا جسماني فيكون
مجرد الذات وقد بينا في باب العلم ان كل مجرد فانه يكون عاقلا لذاته فالباري تعالى اذن عاقل لذاته ثم
بينا ان العلم بالعلة علة العلم بالمعلول وذاته علة لوجود جميع الممكنات لما ثبت انه ليس في الوجود الا واجب الوجود
واحد فاذن يلزم من علمه بذاته علمه بسائر الممكنات وبرهان آخر على ما بينا ان كل مجرد فانه يمكنه ان يقارنه
سائر المجردات كل ما يمكن في حق الباري تعالى فهو واجب الوجود فانه لما صح ان يقارنه انه سائر
الماهيات فهو اذن عالم بجميع الماهيات التي تقارنه والعالم بغيره يمكنه ان يعلم ذاته فالباري تعالى يمكنه ان يعلم
ذاته ولا ممكن في حقه فهو واجب فالباري اذن يجب ان يكون عالما بذاته وبالكل المعلومات الكلية وهو البرهان
سفى تقريرنا ووجب علينا في هذا الموضع ان نبحث عن الشبه المذكورة في انكار عالمية الباري تعالى احتج
من انكر كونه تعالى عالما بذاته بان قال قد ثبت ان التعقل عبارة عن حضور ماهية
المعقول عند العاقل فلو كان الباري عالما بذاته لكان تعقله لذاته اما نفس حضور ذاته عند ذاته او حضور صورة
اخرى مساوية لذاته في ذاته والقسمان باطلان اما اولا فلان التعقل حالة اضافية لا تعقل تقررها الا بين
اثنين واما ثانيا فلان تعلقه لذاته لو كان نفس ذاته لكان العالم بذاته عالما بكونه عاقلا لذاته ولكان
الدال على الآخر وبطلان التالي يشهد ببطلان المقدم واما الثاني وهو ان يكون تعقله لذاته عبارة
عن حضور صورة مساوية لذاته في ذاته فذلك محال لاستحالة الجمع بين المثلين فثبت ان القول بكون عاقلا

لذاته يفضي الى القسمين الباطلين فيكون ذلك باطلاً واذا استحال ان يعقل ذاته استحال ان يعقل غيره لانه
لو عقل غيره يصح منه ان يعقل انه يعقل غيره في ضمن ذلك امكان عقله لذاته لكن الثاني باطل فالمقدم
مثله والجواب ان هذه الشبهة منقوضة بعلمنا بانفسنا فان ما ذكرتموه قائم بعلمنا انا مع تعقل انفسنا
فبطل ما ذكرتموه ثم نقول قد بينا في باب العلم ان العلم والادراك والشعور ليس عبارة حضور صورة
المدرك في المدرك بل عن اضافة مخصوصة بين المدرك والمدرك ثم ان تلك الاضافة قد يكون
محتاجة الى انطباع ماهية المدرك في المدرك وذلك عندما يكون احدهما متغايرا للآخر فانه متى كان
كذلك صح من العالم ان العالم ماهية ذلك المعلوم وان كان معدوماً في الخارج فلاجرم لابد وان
تحصل تلك الماهية في نفس العالم ليتحقق للعالم الاضافة المسماة بالادراك اليه واما اذا كان المدرك
نفس المدرك لم يكن هناك حاجة الى حصول صورة اخرى اذ من المحال ان يدرك المدرك ذاته عندما يكون
ذاته عندما يكون ذاته معدوماً فلاجرم كان حضور ذاته كافيا في تحقق تلك النسبة فهذا ماخذ الجواب
والاطناب فيه قد مضى الشبهة الثانية لو علم ذاته يصح منه ان يعلم علمه بذاته والعلم بالعلم بالذات
ليس هو عين العلم بالذات لانا نجد من انفسنا تفرقة بديهية بين العلمين ولانا اذا علمنا شيئاً ثم
علمنا علمنا بذلك الشيء فالمعلوم بالعلم الاول هو ذلك الشيء المعلوم وبالعلم الثاني هو العلم بذلك الشيء
فاذا تغاير المعلومان فلابد وان يتغاير العلمان لا سيما وهذان المعلومان امران يصح احدهما عند الجهل با
لثاني واذا ثبت ان العلم بالعلم بالذات متغاير للعلم بالذات وثبت ان الباري تعالى لو كان
عالما بذاته فانه لا محالة يصح منه ان يعلم علمه بذاته وثبت ان كل ما يصح في حقه كان واجباً لاستحالة ان
يخالط ذاته طبيعة القوة والامكان فاذن ذلك العلم واجب الحصول في حقه وكذلك ايضاً العلم بالعلم با
لذات علم ثالث فيكون ايضاً واجب الحصول وهذه المراتب مما لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مرارا لا نهاية
لها لان هذا الاشكال متوجه في كل واحد من الماهيات المعقولة للباري تعالى وهذا الكلام لا يختلف سواء
قيل العلم حضور صورة المعلوم او قيل انه صفة حقيقية ذات اضافة او قيل انه مجرد نسبة واضافة فانه لابد وان
يحصل له صورة متسلسلة او كيفيات متسلسلة او اضافات متسلسلة ولما كان ذلك محالا فما ادى اليه مثله
والجواب ان هذه الاضافات لا آخر لها وانقطع ولكن لما ذاته فان اولها هو العلم بالذات وبعد ذلك العلم
بالعلم بالذات والبرهان انما قام على وجوب تناهي الممكنات الاول لم يقم على وجوب تناهي الممكنات الى آخره وكيف و

والمناسبة الحاصلة بين مراتب الاعداد الغير المتناهية غير متناهية وهي محصلة بالفعل ومن المعتزلة من
اعترف بعلمه تعالى بذاته ومنع كونه عالما بغيره وذكر فيها الشبهة الاولى انه لو عقل غيره لاستحال ان
يكون عقله بغيره هو نفس ذاته اما اذا قلنا التعقل هو حضور صورة المعقول في العاقل فالكلام ظاهر لانه
يستحيل ان يكون الصورة المطابقة للماهية المعقولة المخالفة لذات الباري هي نفس ذاته واما
اذا قلنا التعقل امر اضافي فالكلام فيه ايضا ظاهر لان تلك الاضافة زايد على ذات الباري فنقول
لو كان عالما بغيره لكان علمه به لذاته لا حقا لذاته وذلك محال من وجوه الاول ان ذلك العلم يكون ممكنا
لذاته اما اولا فلانه واجب الوجود واحد واما ثانيا فلانه لو كان واجبا لذاته لم يكن صفة لغيره واذا كان
ممكنا فله علة ولا علة الا ذات الله تعالى فيكون ذاته علة لذلك العلم وموصوفا به فيكون البسيط قابلا
وفاعلا وذلك محال الوجه الثاني ان ذاته يكون موضوعا لذلك العلم فيكون محلا للاعراض وذلك شنيع
الوجه الثالث ان كان لواجب الوجود كمال في حصول تلك الصورة المعقولة في ذاته فيكون كماله
لشيء خارج عن ذاته وكل ما يستكمل احسن من المستكمل به فتلك الصورة اكمل من واجب الوجود فيا
هذا خلف وايضا اذا كانت تلك الكمالات خارجية عن ذات واجب الوجود كان الذي لم
في طباع ذاته وفي خارج عن جوده الامكان فيكون ذاته مخالطة للامكان مع القوة هذا خلف وايضا
اما المكتسب خارج عن ذاته فذاته لذاته ناقص فذات واجب الوجود ناقصة تعالى الله عن ذلك
وان لم يكن لواجب الوجود كمال في حصول تلك الصورة استحال حصولها فيه والجواب اما قولهم
يلزم ان يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا فيقول اي محال يلزم منه وقد بينا ان ذلك هو الحق
واما سائر الوجوه المذكورة فكلمات اقناعية ركيكة واي نقصان في اثباته تعالى عالما بكل المعلومات
محيطا بها مبرأ من نقيصة الجهل والغفلة الشبهة الثانية قالوا لو كان تعالى عالما بالكليات وهي غير متناهية
لان بعض المعلومات هو انواع العدد والاشكال ولا نهاية لها لزم ان يكون في ذاته كثرة غير متناهية والجواب
اما انه يكون في ذاته كثرة فقد بينا ان الممتنع هو كثرة ذاته واما كثرة لوازمه فذلك مما لا تقوم حجة على امتناعها
والتعويل في مثل هذه الاصول الهائلة على ما يستطيبه النفوس ويستحسنه غير ممكن واما دعواهم وقوع كثرة غير متناهية
فقد اجيب عنه من وجهين احدهما ان علمه تعالى بتلك المعلومات علم واحد فانه يصح علم واحد بمعلومات كثيرة
وهو ما يدل عليه العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض فان ذلك العلم لم يكن له تعلق بالسواد والبياض لم يكن

يتعلق الا بالمضادة فقط وليس كلامنا في العلم المتعلق بالمضادة فقط بل في العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض
فان قيل هناك علوم اربعة بالسواد والبياض وعلم بالبياض وعلم بالمضادة المطلقة وعلم بانتساب المضادة
اليهما فنقول يجب ان يكون هناك هذه العلوم الاربعة الا ان العلم الرابع وهو المتعلق بانتساب المضادة اليهما هل
يتعلق بهما ام لا فان لم يكن متعلقا بهما كان متعلقا بالمضادة وحدها فلم يكن هناك متعلق بمضادتهما وبالجملة
فهذا الكلام لا ينقطع الا عند الاعتراف بتعلق ذلك العلم بهما وبالمضادة وبانتساب المضادة اليهما فيكون
ذلك علما واحدا متعلقا بمعلومات عدة وليس لقائل ان يقول يجب انه يصح تعلق ذلك العلم الواحد بمعلومين
لكن بشرط ان يكون المعلومات بحال لا يصح العلم باحدهما مع الجهل بالآخر وذلك مثل العلم المتعلق بمضادتهما
فانه يستحيل العلم بذلك الا مع العلم بهما فلا جرم صح تعلق العلم الواحد بهما فاما المعلومات اللذان يصح العلم
باحدهما مع الجهل بالآخر فلم تقم الدلالة على صحة تعلق العلم الواحد بهما فانا نقول هذا الكلام يدل على ان السائل ما احاط
علما بمضمون ما ذكرناه لانه وان استحال ان يعلم بمضادة السواد والبياض الا مع السواد والبياض لكنه
لا يستحيل ان يعلم السواد مع الجهل بالبياض وبالعكس مع انهما قد صارا معلومين بعلم واحد وذلك يدل على
صحة تعلق العلم الواحد بمعلومين كيف كانا واذا ثبت ذلك اندفع الاشكال لقائل ان يقول انا قد دللنا
على ان تعقل الشيء انما يكون بارتسام صورة مطابقة له في ذات العاقل ومعلوم انه يستحيل ان يوجد صورة
تطابق ماهيتها جميع الماهيات المعقولة بل لا بد لكل ماهية معقولة من صورة تطابقها على حدة واذا
كان كذلك فيلزم من علمه تعالى بالاشياء تكثر تلك العلوم وايضا فهب انا قلنا ان تعقل الاشياء لا
يستدعي ارتسام ماهياتها في العاقل الا انه لا بد في كل حال من اضافة تحصل للقوة العاقلة مع المعقول
ومن المعلوم بالضرورة ان الاضافة الى شيء غير الاضافة الى شيء آخر وكيف ما كان فان العلم
ليس مغايرا للعلم بشيء آخر لانه يصح منا ان نعتقد كون الذات عالمة باحد المعلومين ثم نشك في كونه
عالما بالمعلوم الثاني كما انه يستحيل ان يجتمع فينا العلم والجهل بكونه عالما بالمعلوم المعين واذا بطلت
هذه القاعدة اندفع ما ذكروه من الجواب الجواب الثاني ان يلزم وجود علوم غير متناهية ولا يمكنهم ان يقولوا
ان نضعف تلك العلوم الكل من كلها فقد تطرقت الزيادة والنقصان اليها فيكون متناهية لانا بينا
ان تطرق الزيادة والنقصان لا يوجب التناهي على الاطلاق ولا يمكنهم ان يبطلوا ذلك الكثرة اما ان
تعالى انما صدرت عن ذات الباري عن الترتيب السببي والمسببي فيلزم وجود علل ومعلولات لا نهاية لها اولا

على الترتيب

على الترتيب السببي والمسببي فيلزم ان يصدر عن الواحد اكثر من الواحد لانا نلتزم ذلك وهو الحق الذي
لا يخلص عنه الشبهة الثالثة قالوا ما لا نهاية له يستحيل ان يخرج منه شيء وما لا يخرج منه شيء يستحيل ان يتميز عن
شيء غيره لانه لا يوجد شيء خارج عنه حتى يتميز ذلك عن ذلك الخارج فاذن ما لا نهاية له فانه لا يتميز عن غيره
وكل معلوم فانه متميز عن غيره فاذن ما لا نهاية له غير معلوم والجواب انه فرق بين ان يعلم ذات الشيء
وان يعلم تميزه عن غيره فان العلم بذات الشيء قد لا يتوقف على العلم بغيره والعلم بتميز الشيء عن غيره موقوف
لا محالة على العلم بغيره ونحن نساعد على انه يستحيل ان يعلم تميز جميع المعلومات عن غيره الا اذا علم ذلك
الغير وحينئذ يكون اجزاء ذلك المجموع لا انه خارج عنه ولكن لا يلزم من استحالة العلم بتميز جميع المعلومات
عن غيره استحالة العلم بجميع المعلومات لما بينا من امكان انفكاك احدهما عن الآخر فهذا هو الجواب عن
جملة الشبه المذكورة في هذا الموضع وبالله التوفيق **الفصل الثاني** في علمه سبحانه وتعالى بالجزئيات
اكثر المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة انكروا ذلك واثبته الشيخ ابو البركات ولا بد من تفصيل
مذاهب الفلاسفة اولا فنقول اللائق باصولهم ان يقال الامور على اربعة اقسام فانها اما ان لا يكون مشكلة
ولا متغيرة واما ان يكون مشكلة لا متغيرة واما ان يكون متغيرة لا مشكلة واما ان يكون مشكلة ومتغيرة
فاما التي لا يكون مشكلة ولا متغيرة فانه تعالى يعلمه ذلك سواء كان كليا او جزئيا وكيف يمكن اطلاق
القول انه تعالى لا يعلم الجزئيات مع اتفاق الاكثرين منهم على علمه تعالى بذاته المخصوصة مع ان ذاته
ليست بكلية لان الكلي لا وجود له في الاعيان وكذلك عالم بالعقل الاول الذي هو معلوله وكذلك
سائر العقول واما المشكل الغير المتغير فهو الاجرام الفلكية فان مقاديرها واشكالها باقية مصونة عن
التغيرات فهي غير معلومة باشخاصها للباري عند الفلاسفة لا لانه يلزم من ادراكها وقوع التغير في العلم بل
لان ادراك الجسمانيات لا يكون الا بآلة جسمانية واما المتغير الغير المشكل فذلك مثل الصور والاعراض الحادثة
في النفوس الناطقة فانها غير معقولة لا لان تعقلها يحوج الى آلة جسمانية بل لانها لما كانت متغيرة يلزم من
تغيرها تغير العلم بها وذلك على الله تعالى محال واما ما يكون مشكلا ويكون متغيرا فهي مثل الاجرام الكائنة والفاسدة
فهي مما يمتنع كون الاول مدركا لها لوجهين الاول عن لزوم التغير والثاني الحاجة الى الآلة الجسمانية واذا
ذكرنا هذا التفصيل اللائق باصول الحكماء فلنشرع في تحقيق هذه الحجة احتجوا على امتناع كونه عالما بالجزئيات
بان قالوا لو كان الباري عالما بان زيدا في الدار فاذا خرج زيد عن الدار فلا يخلو اما ان يبقى علمه المتعلق بانه

في الدار كما كان اولا سبق الماء والا فلانه لو كان معتقدا لكونه في الدار بعد خروجه عنها كان ذلك الاعتقاد
جهلا والجهل على الله محال واما ثانيا فلان ذلك يوجب التغير لان ذلك الاعتقاد كان علما قبل خروجه
عن الدار وصار جهلا بعد خروجه عنها واما ان لم يبق ذلك الاعتقاد بل حصل عقيبه اعتقاد اخر فقد
وقع التغير في العلم وذلك على الله تعالى محال؛ الاعتراض عليه من جهتين الاول لم لا يجوز بان يقال العلم
بان زيدا سيخرج عن الدار هو العلم بخروجه عنها عند حصول ذلك الخروج ويدل عليه امران الاول انه
لو لم يتغير علمه بتغير المعلومات لتكثر بتكثرها والتالي باطل فالمقدم مثله الثاني ان علمه علة المعلومات
الثاني ان يلزم هذا التغير فيجوز ان يحدث لذات الله تعالى الكلام احكام متجددة بحسب تجدد
الحوادث الزمانية ولا نقول ان وجود تلك الحوادث يوجب حصول تلك الاحكام بل نقول ان
ذاته سبحانه وتعالى مقتضية حصول تلك الاحكام وتجددها بشرط تجدد تلك الاشياء الزمانية
والجواب قد بينا في كتاب العلم انه يستحيل ان يكون العلم بان زيدا سيخرج عالما بخروجه عند خروجه
واما حديث تكثر العلم بتكثر المعلوم فقد مضى القول فيه واما ان علمه علة المعلوم فلا يتغير بتغيره
فنقول ان عنيتم به ان تغير المعلول لا يكون علة لتغير العلة فهو حق وان عنيتم به انه قد يتغير المعلول عند
ما يكون العلة باقية كما كانت من غير تغير فذلك محال لان المعلول لو تغير عند ما لا يكون العلة متغيرة
كانت نسبة تلك العلة الى وجود ذلك المعلول والى عدمه نسبة واحدة وما كان كذلك لا يصلح ان يكون
علة بل يمكن ان عدم المعلول او تغيره يستحيل ان يحصل الا عند عدم العلة او تغيرها له على ان يكون عدم المعلول
وتغيره علة لعدم العلة وتغيرها بل على ان يكون كاشفا عن ذلك ودليلا عليه واما ان علمه علة للمعلومات
فنقول العلم المتعلق بالشخص المعين يستحيل ان يكون علة لذلك الشخص لان العلم بالشخص تابع لوجود
الشخص التابع لا يكون علة للشيء بل العلم بالماهية الكلية ربما يقال انه علة لوجود المعلول اما الدلالة
على امتناع وقوع التغير فقد سبقت الحجة الثالثة قالوا اثبتنا في كتاب النفس ان ادراك المشكلات
والجسمانيات لا يكون الا بآلة جسمانية فلو كان الباري تعالى مدركا لها لكان جسمانيا او جسما وذلك
محال لقائل ان يقول انا قد بينا في كتاب النفس بالادلة القاطعة ان الشيء المجرد يمكنه ادراك
المشكلات والجسمانيات فبطل ما ذكرتموه الحجة الثالثة قالوا لو علم الباري الجزئيات فاما ان يكون تبعا
لوجود الجزئيات واما ان يكون تبعا لعلمه باسباب تلك الجزئيات والقسم الاول ينقسم الى قسمين فانه

اما ان

اما ان يكون علمه بتلك الجزئيات من مقومات ذاته او من لوازم ذاته وكيف كان فانه يكون ذاته الواجبة
متوقفة على السبب المقتضي لوجود تلك المعلوم لما قد بينا ان كل ما يعرض له صفة مستفادة من الغير فانه يكون
ممكنا في ذاته فيلزم ان يكون واجب الوجود لذاته ممكنا لذاته هذا خلف واما القسم الثاني وهو ان يكون
المقتضي متعلقه بالجزئيات تعقله اسبابها فهذا ايضا باطل لان الشيء اذا عرف بسببه كان لا محالة
كليا فانك اذا عرفت ان السبب الفلاني اذا حضر في وقت كذا في محل كذا بشرط كذا فانه يجب ان يحصل
المعلول الفلاني بشرط كذا وكذا فهذه التعريفات وان افادت تخصيصا الا انها لا تفيد المشخصة وكذلك
فان العقل لا يأبى من حمل ذلك المفيد بتلك القيود على كثيرين مطابقته يمتنع ان يكون العلم
بالعلل مقتضيا للعلم بالمعلومات من حيث كونها زمانية اعتراض الشيخ ابو البركات فقال لو
كان علمه بالاشيا مستفادا من الاشياء لكان لغيره مدخل في تتميم ذاته منقوض بكونه
فاعلا فان فاعليته انما تتم بصدور الفعل عنه فيجب ان يكون لفعله مدخل في تتميم ذاته
وذلك باطل فيلزم منه نفي كونه فاعلا وكما ان هذا الكلام باطل فكذا ما قالوه باطل فكذا
ما قالوه باطل ويمكن ان يجاب عنه فيقال اتصاف ذاته بالفاعلية لا يتوقف على وجود الفعل
لان وجود الفعل موقوف على كونه فاعلا فلو توقفت فاعليته على وجود الفعل لزم الدور بل
هو لذاته موصوف بالفاعلية والفعل تبع لتلك الفاعلية فنظيره ههنا ان يجعل المعلوم
تابعا للعلم لا ان يجعل العلم تبعا للمعلوم ولو قلتم بذلك لكان ذلك هو القسم الثاني وهو ان يكون
علمه بالاشياء متقدما على الاشياء ولا يكون مشروطا لحصولها ومتى قلنا ذلك لزم ان يكون
علمه بالاشياء من لوازم ذاته التي هي علة للاشياء وقد بينا ان هذا العلم يمتنع ان يكون متعلقا
بالاشياء من حيث هي زمانية متغيرة ويمكن ان نعترض على اصل الحجة فيقال من اثبت العلم بالزمانيات
زعم ان العلم يحصل لها لعينه الذات بشرط حصول تلك المعلومات فان عنيتم بقولكم يلزم ان يكون لهذه
المعلومات مدخل في تتميم ذاته فلئن قلتم ان ذلك محال فان النزاع ما وقع الا في هذه الحجة الرابعة قالوا
الباري تعالى لو كان مدركا للجزئيات لكان ذلك متعبا له لانه يكون دائما منتقلا من مدرك الى مدرك و
ذلك الانتقال يوجب الكلال والملال فان الانسان اذا واظب على الفكر ساعة بل انما ينزح عند الاعراض
عن تلك الافكار فان الباري تعالى لو كان مدركا للمتغيرات لكان دائما في ذلك الانتقال والعرض

عن تلك الافكار فاين للباري تعالى صاحب المعتبر على هذه الشبهة فقال انهم جعلوا الحركة السرمدية
لاجرام الافلاك لذة وسعادة لكونها ملائمة لجواهرها غير منافرة عنها فلم لا يجوز ان يكون الانتقال
من معقول الى معقول يكون لذيذا وذكر الشيخ في كتاب الانصاف معترضا على ارسطاطاليس في
هذه الحجة فقال انه ادعى ان هاهنا ان سائر التعقلات متعب ولعله يشير بعينه حيث قال في العقل
الهيولاني انه زاد بالعقل قوة ولا يتعب في جوهر بل انما يتعب بسبب كلال الآلة وايضا فلا يستقل
استكمال الشيء يجب ان يكون بكل متعب انما التعب هو اذى بسبب خروج عن الحالة الطبيعية وانما يكون كذلك
اذا كانت الحركات المتوالية متضادة للمطلوب الطبيعي فاما الشيء اللذيذ والملائم المحض الذي ليس فيه
منافاة بوجه فلم يجب ان يكون بكثرة متعبا فهذه جملة كلام الشيخ على هذه الحجة الخامسة قالوا ادراك الجزئيات
المتغيرة نقص لكون ذلك داخلا في التغير الذي هو مخالطة ما بالقوة والنقص على واجب الوجود محال
واعلم ان ركاكة هذه الحجة اظهر من ان يحتاج فيه الى التطويل فهذا جملة ادلة نفاة العلم بالجزئيات واما
المثبتون فانهم احتجوا بامور الاول هو الاقوى انا نرى مواد الحيوانات مثل المني ودم الطمث اجساما
متشابهة الاجزاء ومتشابهة الامتزاج ثم انه يكون عنها حيوان مركب من اجسام مختلفة الطبائع
متباينة الاوضاع والجهات ومن المعلوم ان القوة الواحدة الطبيعية في المادة لا يفعل الا فعلا واحدا
وعن هذا حكمت الحكماء بان شكل البسيط هو الكرة وقول من يقول المني وان كان متشابهة الاجزاء
في الحس الا انه مختلف الاجزاء في الحقيقة لا يدفع هذه الحجة انا نقول سبب اختلاف الاعضاء
لاختلاف المواد ثم السبب المقتضي لشكل مخصوص ثم السبب لترتيب الاعضاء وتجاورها
على احسن ترتيب واكمل وضع بحيث عجزت العقول عن اعضاء منافع ذلك الترتيب فظاهر عند
ذوي السليمة انه لا يمكن اسناد ذلك لاختلاف المواد ولا الى قوة طبيعية عديمة الشعور بآثارها وافعالها
ولا الى النفس التي الواحد منا فان نفوسنا عندما تصير اكمل واقوى ربما لا تحيط بهية الاعضاء وترتيبها
ومنافعها بعد اتعاب الخاطر في التعلم والاستعانة بمقالات المتقدمين الا القليل ولا تقدر حينئذ
على ان تتصرف في هذا البدن تصرفا قليلا فضلا عن الكثير فكيف يحيط بها في اول الحال حال ما كانت في غاية
الضعف ونهاية الغفلة فعلم ان هذا البدن العجيب التركيب مع ما فيه من المنافع والكمال فظاهر بين ان هذا التركيب
لا يصدر الا عن فاعل حكيم قادر على الكمال عالم بالكليات والجزئيات فهذا تقرير هذه الحجة هي قوية جدا ولكن عليها

اشكالات

اشكالات الاول هب ان يقال ان فاعل هذه الابدان ومدبرها عالم بالجزئيات لكن لم قلتم ان ذلك هو
المبدأ الاول ولم لا يجوز ان يكون المبدأ الاول موجبا لوجود شيء وذلك الشيء يكون عالما بالجزئيات ويكون
هو المركب لابدان الحيوانات وان لم يكن المبدأ الاول موجبا لوجود شيء وذلك الشيء يكون عالما بالجزئيات
ويكون حكيما ويكون حكيما ويكون هو المركب لابدان الحيوانات وان لم يكن المبدأ الاول كذلك ولا يخفى
في دفع هذا ما نقول صاحب المعتبر من ان كل كمال يحصل الشيء من علة فذلك الكمال لتلك العلة اولى
اذا كان المبدأ الاول حكيما عالما فان يكون المبدأ الاول كذلك كان اولى لانا قد عرفنا في باب العلة انه
ليس اذا اوجبت العلة امرا وجب ان يكون العلة موصوفة بذلك الامر فالحركة تسخن والسخن المشمس تسود
وجه القصار ولا تسود وجه المبادي المفارقة هي الاسباب لوجود الجواهر والاعراض مع انها ليست جواهر
ولا اعراضا واذا كان فلم لا يجوز ان يكون الذات الواجبة علة لوجود موجود عالم بالجزئيات وان لم يكن
الذات موصوفة بذلك او غاية ما يمكن ان يقال في الجواب عن اصل السؤال انه لا دليل على استحالة كون جل
الوجود عالما بالجزئيات ولا دليل على ثبوت موجود يكون معلولا لواجب الوجود ويكون مركبا لبدن الحيوانات
فالاولى ان يحكم بان مركب الابدان هو الباري تعالى لا معلوله احالة للمقطوع ونفيا للمشكوك لكن الاخذ
بالاولى لا يليق بالقطعيات الاشكال الثاني ان الفاعل لا يرتب الاعضاء على وجه مخصوص ولا يشكلها
بشكل مخصوص فاما ان يكون نسبة الجسم الذي يتشكل بشكل مخصوص الى ذلك الشكل كنسبته الى سائر الاشكال واما
ان لا يكون كذلك بل ذلك الجسم له خصوصية باعتبارها كان ذلك الشكل اولى به من سائر الاشكال فان كان
الاول فاذن تخصيص الفاعل بشكل معين من سائر الاشكال لم يكن لذلك التخصيص سبب فيكون الجائز
قد وقع لا عن سبب هذا خلف ثم ايضا فان جاز ذلك جاز ان يقال ان القوة الطبيعية العديمة الشعور وان كانت
نسبتها الى جميع الاشكال نسبة واحدة الا انه صدر عنها شكل معين من سائر الاشكال لا لسبب واما ان
كان الجسم الذي وقع على شكل معين وفيه خاصية باعتبارها كان ذلك الشكل به اولى فذلك اعتراف بان اختصاص
الجسم بالشكل المعين عائد الى اختلاف المواد واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال الفاعل لهذه الصور قوة عديمة
الشعور وانما اختلفت آثارها لاختلاف حال القابل وايضا الاعضاء الواقعة على هذا الترتيب اما ان يكون لها
هذا الترتيب كنسبتها الى سائر الترتيبات او لا يكون فان كان الاول فقد وقع الممكن لا عن سبب ثم اذا جاز
ذلك فلم لا يجوز ان يكون القوة العديمة الشعور يصدر عنها ترتيب دون ترتيب لا عن سبب وان كان الثاني

الاعضاء وخاصيته باعتبارها كان هذا الترتيب اولانها من ساير الترتيبات كان ذلك اعترافا بان وقوع هذا
الترتيب لا لاجل فايدة بل لاجل ان هذه الاعضاء قابلة لهذا الترتيب دون ساير الترتيبات واذا جاز ذلك
فلم لا يجوز ان يقال المراتب قوة عديمة الشعور وانما صدر عنها هذا الترتيب دون غيره لان القابل ما كان
قابلا الا له ويمكن ان يجاب بان السبب في وقوع التشكلات المخصوصة للاعضاء والترتيب المخصوص
على الفاعل هو ان كمال ذلك الحيوان انما يحصل من ذلك الترتيب والتشكيل لا ان الجسم الذي يشكل بشكل القلب
كان يمكن ان يشكل بشكل آخر الا ان ذلك الشكل ما كان ملائما لكمال حال الحيوان فالشكل المتعين انما ترجح
على غيره لكونه هو الملائم بكمال الحيوان واذا كان المرجح تشكل على شكل وترتيب على ترتيب هو رعاية حال
الحيوان ومعلوم ان هذه الرعاية لا تتأتى الا من عالم لا جرم وجب ان يكون مركب الابدان عالما حكيما الا
ان هذا يقتضي اشكالين احدهما ان ذلك يقتضي ان يكون للباري تعالى في فعله عرض وذلك محال على ما سيأتي
الكلام فيه والثاني انه اذا كان مرجح الفاعل شكلا على شكل وترتيبا على ترتيب لاجل رعاية كمال الحيوان علم
مرجحه لفاعلية الفاعل ولو كان لذلك لكان لا يصدر عن الفاعل الا ما يكون كمالا لحال الحيوان وليس الامر
كذلك فانا نراها كثيرا في الالام والاوجاع والنقائص والآفات فدل ذلك على ان رعاية كمال حال الحيوان
ليست صالحة لترجح كون الفاعل فاعلا بشكل دون شكل وترتيبا دون ترتيب وقد التزم جالينوس بسبب
هذا الاشكال انه متى لم يحصل كمال حال الحيوان فانما لم يحصل لعدم مطاوعة المادة لا لان الفاعل مريد له
فهذا ما في هذه الحجة الثانية ان قالوا ان المعقول اذا تشخصت فلا بد لذلك التشخص من علة والعلل باسرها
منتهية الى واجب الوجود فيلزم من علم واجب الوجود بذاته علمه عند النزول الى علة ذلك التشخص من حيث انه
هو واذا كان كذلك وجب ان يصير ذلك التشخص من حيث هو هو معلوما فان قيل التشخص اذا صار معلوما
باسبابه فانه يكون كليا لما عرفت ان الماهية ان اعتبر فيها الوقت فانها لا تخرج عن كونها كلية (?)
لا شك ان التشخص حده هو تعينا بحيث اذا اعتبر ذلك يكون نفس تصوره مانعا من وقوع الشركة فيه والشخص لا يستدعي
سببا لنفسه وينتهي عند الصعود الى واجب الوجود فيكون علمه بذاته موجبا للعلم بذلك التعين وبالجملة فالكلام في
علمه بذاته لا يوجب العلم بالاشخاص من حيث هي كلية لكنا ندعي مع ذلك ان علمه بذاته يوجب العلم بتلك الاشخاص
من حيث يكون نفس تصورها مانعا وقوع الشركة فيه فانها من حيث هي كذلك لا شك انها مستندة الى الباري تعالى
والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لقائل ان يقول كل ما يعرف لعلة ويكون العلم بعلته ممتنع التغير كان العلم بذلك

المعلوم

المعلوم ايضا ممتنع التغير اذ لو جاز تغير العلم بالمعلول عند بقاء العلم بالعلة كانت نسبة العلم بالعلة الى وجود العلم
بالمعلول الى عدمه على السواء وكل ما كان كذلك فانه لا يكون علة فان العلم بالعلة لا يكون علة للعلم بالمعلول
وقد فرض كذلك هذا خلف ولما كان العلم بالزمانيات من حيث هي كذلك في معرض التغير وان زال استحال
ان يكون ذلك معلوما بالعلم بواجب الوجود بذاته الذي لا يتغير الحجة الثالثة انه لو لم يكن واجب الوجود عالما
بالجزئيات لكان ناقصا والنقص عليه محال وهذه الحجة خطابية لا يجوز التعويل عليها في القطعيات فهذا حاصل ما قيل
في هذه المسئلة **الفصل الثالث** في نفي الروية قال الحكماء لا يجوز ان يكون صدور الممكنات عنه تعالى
لاجل قصد منه الى تحصيل غرض له في ذلك واحتجوا عليه بامور الاول ان واجب الوجود يمتنع ان يكون طالبا
لكمال يعود اليه وكل مريد فاعل فهو طالب لكمال يعود اليه فواجب الوجود يستحيل ان يكون مريدا وفاعلا
قاصدا اما بيان ان واجب الوجود يمتنع ان يكون طالبا لكمال يعود اليه فالوجه الاول ما ذكره في الاشارات من ان
كل من يكون كذلك يكون ناقصا وكان فقيرا محتاجا الى الكسب ولقايل ان يقول المعنى بقولكم انه ناقص انه
فقير محتاج الى الكسب هو انه طالب لحصول حالة غير حاصلة في الحال وهذا هو نفس المطلوب فدعوى امتناعه
دعوى امتناع المطلوب ويكون ذلك استدلالا على الشيء بنفسه الثاني انه كامل لذاته فيكون كل الكمالات حاصلا
له فيستحيل منه طلب شيء من الكمالات ولقايل ان يقول لو ثبت ان كل الكمالات ذاتي له كان المقصود حاصلا
ولكن النزاع فيه الثالث ان كل موجود سواه فانما يحصل منه فلو حصل كمال له من غيره لزم الدور ولقايل
ان يقول لم لا يجوز ان يقال له كمالات ذاتية هي اسباب لوجود الممكنات لا يكون اسبابا لتلك الكمالات
حتى يلزم الدور الرابع هو العمدة انه لو استفاد صفة من غيره لزم ان يكون في ذاته ممكن الوجود لخرج عليه
ما ذكرناه في باب نفي التغير واما بيان ان كل مريد فهو طالب لكمال يعود اليه فذلك لان وجود ذلك المراد
ح المرجح بالنسبة الى ذلك المريد على عدمه او لا يكون فان لم يكن وجوده ارجح بالنسبة الى المريد من عدمه كان
ترجيح ارادة الوجود على ارادة العدم لا عن سبب فيكون الممكن اتفاقا لا عن سبب فيكون الممكن واقعا لا عن
سبب وهذا محال وان كان وجود المراد ارجح بالنسبة الى المريد من عدمه فلا شك ان تلك الارجحية والاولوية
حاصلة لذلك المريد بسبب ذلك الفعل ولولاه ما حصلت تلك الاولوية فثبت ان كل مريد فهو طالب
لكمال فان قيل انا قد نفعل افعالا لا لغرض ولا يكون لنا فيه نفع كالاحسان الى الناس من دون ان يكون لنا فيه
فايدة وايضا فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه فانه يختار احدهما على الآخر

لسبب وكذلك المتحيرين الكل رفيقين فيما تمكن من كل الوجوه عند اشتداد حاجته الى احدهما دون الآخر
لسبب وكذلك النائم ينقلب من احد جنبيه على الآخر لسبب وكذلك العابث لحيته لا يكون له في
ذلك غرض بل لا يكون في العبث بشعرة معينة دون غيرها غرض مرجح وللجواب اما للاحسان فالغرض
فيه حسن الاسم والثواب او التخلص عن الرقة لو لينة للجنابة في الحال وكل ذلك مما يجلب نفعاً
او يدفع ضرراً وهو في حق واجب الوجود محال اما سائر الصور فلا بد وان يعرض هناك مرجح عقلي او
ظني او خيالي وان لم يمكن شيء من ذلك فلا بد وان يكون السبب في تعيين تلك الارادة دون غيرها شيئاً
من التشكلات السماوية او الحركات العلوية ويكون الارادة ضرورية حرية فان لم يوجد شيء من
ذلك استحال ترجح احد الطرفين ومن بقي على التساوي استحال الوقوع الثاني قالوا من فعل
بعرض شيء آخر كان ذلك الفاعل اخس من الشيء الذي فعل ذلك الفعل لاجله من الخادم فان فعله لما كان
بعرض المخدوم لا جرم كان اخس من المخدوم فلو فعل الباري تعالى لاجل صلاح لغيره لكان ذلك الغير اشرف
منه تعالى عن ذلك علواً كبيراً اسالوا انفسهم وقالوا ان هذا يقتضي ان يكون الراعي اخس من الغنم
وان يكون النبي اخس من الامة واجابوا عنه بان التزموا بان الراعي من حيث انه راع اخس من
الغنم والنبي من حيث انه مبعوث الى الخلق لصلاحهم اقل درجة من الخلق بل الراعي له جهة اخرى غير
كونه راعياً وهو الانسانية وهو باعتبارها اشرف من الغنم والنبي له جهات اخرى وراء كونه
رسولاً وهو باعتبارها اشرف من الامة فهذا ما قالوه وانا التعجب من الشيخ انه يستحسن استعمال
هذه الحجة مع انه هو الذي يقول في منطق الشفا اذا ذا بات الرجل يقول هذا خسيس وهذا شريف
فاعلم بانه خلط وذكر في المساحات ان الرجل العلمي لا يلتفت الى كون هذا خسيس وهذا شريفاً
انما ذلك الشيء بالخطابة واذا كان هذا كلامه فكيف عول عليه في بيان ان قالوا القصد الى التكوين
مشروطاً بالعلم بالجزئيات وذلك على الله محال فلذلك القصد الى التكوين الرابع وهو انه اذا
اراد شيئاً معيناً دون غيره فاما ان يكون ارادته لذلك الشيء واجباً او لا يكون فان لم يكن واجباً
احتاجت الى السبب ولا يتسلسل بل لا بد من منقطع وذلك المنقطع اما ارادة واجبة او موجب
غير الارادة فان كان المنقطع موجباً غير الارادة كانت فاعلية الباري تعالى بالايجاب لا
بالارادة وان كان المنقطع ارادة واجبة فوجب تلك الارادة اما ان يكون لذاته وهو محال لان

الارادة

الارادة صفة والصفات لا يكون واجبة لذاتها واما ان يكون لاجل المراد وذلك يكون على وجهين احدهما
ان يقال ان وجوب المراد يقتضي وجود الارادة وذلك محال لانا ان فرضنا ان وجود الارادة يقتضي
وجود المراد فلو اقتضى وجود المراد وجود الارادة لزم الدور وثانيهما ان يقال ان تصور ذلك المراد يقتضي
وجود الارادة وهذا ايضاً على وجهين فانه اما ان يكون تصور الحقيقة يقتضي ارادة وجوده الا بشرط تصور كونها
مصلحة والاول يقتضي دوام الارادة وجود ذلك الشيء واتصافاً فلا يكون ذلك الشيء المراد به اولى من ضده لان
حقيقة كل واحد منهما قد تصلح ان يكون مراداً في الجملة والثاني يقتضي ان تصور المصلحة موجباً لوجود الارادة لترجح
الفاعلية ولو كان كذلك جميع المصالح معقولة مرادة وليس الامر كذلك فانه لا مصلحة لحالق الشخص الموصوف
بانواع القبائح البدنية مع العلم بانه يكفر فانه مع هذا العلم يستحيل منه الايمان لانه لو لم يوجد الكفر لانقلب العلم
جهلاً وذلك محال وما يؤدي الى المحال فالايمان منه محال فهذا الشخص المعذب في الدنيا والآخرة مما يعلم
ببديهة العقل انه لا مصلحة له في الوجود والحياة فعلمنا ان تصور المفسدة لا يمنع من الارادة وتصور مصلحة لا يوجبها
فثبت بهذا ان الحق هو القسم الثالث وهو ان يكون ارادة الله تعالى ومتى كان كذلك كانت ارادة دائمة
الوجود ولا يتخلف باختلاف حصول المراد وعدم حصوله اذ لو لم يكن دائمة الوجود لم يكن ذاته سبحانه سبباً
مستقلاً باقتضاء تلك الارادة حينئذ يعود الاقسام الباطلة واذا كانت ارادة الله تعالى دائمة الوجود
لم يكن الارادة قصداً الى التكوين لان القصد الى الشيء يستحيل بقاؤه بعد حصول ذلك الشيء فثبت ان ارادة
الله تعالى ليست عبارة عن القصد بل الحق في معنى كونه مريداً انه سبحانه يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود في الكل
انه كيف يكون وذلك النظام يكون لا محالة كائناً مستفيضاً وهو غير مناف لذات المبدأ الاول
فيعلم المبدأ بفيضانه عنه وانه غير مناف لذاته هو ارادة لذلك ورضاه واما اذا حققناه حكمنا بان الفرق بين
المريد وغير المريد سواء كان في حقنا او في حق الله تعالى هو ما ذكرناه فان ارادتنا دامت النسبة متساوية النسبة
الى وجود المراد وعدمه لم يكن صالحة لترجيح احد ذينك الطرفين على الآخر واذا صارت نسبتها الى وجود المراد ارجح من
نسبتها الى عدمه وثبت ان الرجحان لا يحصل الا عند الانتهاء الى حد الوجوب للمختار ان المختار يمكن له ان يفعل
وان لا يفعل والموجب لا يمكنه ان لا يفعل كلام باطل لانا بينا ان الارادة متى كانت متساوية النسبة لم يمكن ترجيح
وهناك يمتنع حدوث المراد ومتى ترجحت احد طرفيها على الآخر صارت موجبة للفعل لا يبقى بينها وبين ارادة الموجبات
فرق من هذه الجهة بل الفرق ما ذكرناه ان المريد هو الذي يكون حاصلاً كما للقوى الطبيعية وان كان الشعور حاصلاً لكن الفعل

لا يكون ملجأ بل يكون مما قررنا مثل الملجأ على الفعل فانه لا يكون الفعل مراداً ومما يدل على انه ليس من شرط كون الذات
مريداً وقادراً امكان ان لا يفعل ان الله تعالى اذا علم انه يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني فذلك الفعل
لو لم يقع كان علم الله تعالى غير مطابق للمعلوم فكان علمه جهلاً وذلك محال والمؤدي الى المحال محال فعدم وقوع ذلك
الفعل محال فوقوعه واجب لاستحالة خروجه عن طرفي النقيض مع ان الله مريد وقادر عليه فعلمنا ان امكان
اللاكون ليس شرطاً لكون الفعل مقدوراً مراداً وبالله التوفيق **الفصل الرابع** في امور يجب
البحث عنها في عالمية الله تعالى وهي امران الاول قالوا ان تعقل الباري تعالى ليس تعقلاً انفعالياً بل تعقلاً
فعلياً اما انه ليس تعقلاً انفعالياً فلان تعقله لذاته عين ذاته فيكون تعقله لذاته متقدماً في الوجود على سائر
المعقولات وقد عرفت ان تعقله لذاته يقتضي لذاته تعقله لغيره واقتضاء الاقدام اقدم فاذن
تقدمه لذاته لتعقله لسائر المعقولات اقدم من اقتضاء سائر المعقولات لكونه عاقلاً فاذن يستحيل ان يكون
عاقلية الباري للمعقولات مستفادة من وجود الباري المعقولات واما ان تعقله فعلي فلان ذاته
لما كانت مبدأ للمتعقلات والمعقولات فلابد وان يكون مبدأ منه لاحدهما اسبق من مبدأه للآخر
انه لا يجوز ان يكون لوجود المعقولات سبقاً على حصول التعقلات حتى ان يكون التعقلات اسباباً لوجود
المعقولات فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضع ولا شك انك بعد احاطتك بما مضى يكون عالماً بمواقع
الدخل في هذه الكلمات الامر الثاني ان الجزئيات كيف يعقل على وجه كلي وقد سبق بيان ذلك في باب العلم
الفصل الخامس في شرح عنايته بحسب المتقدمين قال الشيخ لما اتضح ان العلل لا يجوز ان يكون
افعالها لاجل الدواعي والاعراض ليس لك سبيل الى ان تنكر الآثار العجيبة في تكون العالم واجزاء السموات واجزاء
الحيوان والنبات فان ذلك لا يحصل اتفاقاً فان العالم مدبراً ما يجب ان تعلم ان العناية هي كون الاول عالماً لذاته بما عليه
الوجود في نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان وراضياً به على النحو المذكور وحاصل ذلك يعود الى
افعال غير منافية لعدم سوء الاعادة ثم ان علمه بانه كيف يكون حتى يكون واقعاً على الوجه الاكمل هو عنايته بتلك
الاشياء فانه اذا علم الانسان انه يمكن وقوعه على تركيبات مختلفة ويعلم مع ذلك ان التركيب الانفع
الاكمل كيف هو ثم فاض عنه ذلك الاكمل كان علمه بذلك الكمال هو عنايته بالاشياء فهذا تفسير العناية من تكلم
العلم بالجزئيات والقصد الى الاعادة والتكوين وبالله التوفيق **الفصل السادس** في قدرته سبحانه وتعالى
قالوا ان قوماً زعموا ان القادر هو الذي اذا شاء ان يفعل فعل وان شاء ان لا يفعل لا يفعل ويجب ان يعلم انه

ليس من شرط صدق ان يصدق الجملة يعني ان يصدق انه شاء ان لا يفعل لم يفعل فعلمنا ان صحة وصفه
بالفاعلية ليس لاجل صدق هذه الجملة بل لصدق تلك الشرطية والا لله تعالى يصدق عليه انه لو شاء ان لا يفعل
لما فعل وان كان يكذب عليه انه شاء ان لا يفعل لما فعل لانه بينا ان مشيته تعالى من لوازم ذاته
فان قيل انا نعتبر في كون الفاعل فاعلاً مشيته ان لا يفعل حتى يلزمنا ما ذكرتم بل نعتبر فيه كونه بحيث
يمكن في حقه مشيته ان لا يفعل والفاعل حال كونه فاعلاً ان كذب عليه انه شاء ان لا يفعل لكونه
لا يكذب عليه انه من شانه ان شاء ان لا يفعل وانما اعتبرنا هذا القيد حتى يتميز عن العلل الموجبة فنقول
قد بينا ان الجهات التي باعتبارها يصير الفاعل فاعلاً بالفعل التام يستحيل ان يحصل لا ان يترتب عليه الفعل
ما دون الفاعل عندما يستجمع ان الجهات التي باعتبارها يكون مؤثراً في الفعل لا يصدق عليه ان من شانه ان
ان لا يفعل بل يكذب عليه ذلك واما التميز بين القادر والموجب فيما ذكرناه في الفصل السابق
الفصل السابع في احد صفاته سبحانه وتعالى حي لان الحي هو الدراك الفعال وهو مدرك
لكل المعقولات وفاعل لكل الممكنات وهو ايضاً جواد لان الجواد هو افادة ما ينبغي لا لعوض وهو قد يفعل
ذلك لانه افادة الوجود فهو اذن جواد وهو تام لانا بينا ان واجب الوجود من كل جهاته وان التغير عليه ممتنع
وكل ما من شانه ان يكون له فهو بالفعل حاصل له وهو ايضاً فوق التمام لان ما لغيره من الكمالات فمنه
صدرت ومنه حصلت وهو المعنى بقوله تعالى اي شيء اكبر شهادة قل الله وهو محض لانه لما كان واجباً
في ذاته وصفاته لم يكن قابلاً للعدم الذي هو البطلان فذاته احق من كل حق والاعتقاد والقول
فيه احق من كل اعتقاد وقول اصدق وهو المعنى بقوله كل شيء هالك الا وجهه وهو خير محض لان الشر على
ما سبق طبيعة عدمية وهو موجود لذاته ومفيض للوجود على غيره واذا ثبت ذلك فنقول انه لا يمكن ان
يكون جمال او بهاء فوق ان يكون الماهية قد حصل لها كل ما من شانه ان يحصل فواجب الوجود له البهاء
المحض والجمال وهو المفيض لكل جمال وبهاء والجمال محبوب لذاته وكلما كانت القوة اقوى ادراكاً للجمال كانت
المحبة اكثر والعشق اتم والكمل فواجب الوجود اذا ادرك ذاته ما دركه الاكمل الاقوى وذاته في غاية الجمال
والجلال فيكون قد ادرك اكمل الموجودات واجلها باتم ادراك فيلزم ان يكون مبتهجاً بذاته لذاته اكمل
انواع الابتهاج فيكون ذاته لذاته اعظم عاشق ومعشوق واعظم لاذ وملتذ وليس لتلك المعاني عندنا
اسماء غير هذه التي اطلقناها فمن استنكرها استعمل غيرها ونقول انه حكيم لان الحكمة معرفة الاشياء كما هي اما

فى التصورات فمجدودها واما فى التصديقات فبعللها وهو سبحانه عالم بذاته علما حقيقيا وبعرف من ذاته
فهو يعرف الممكنات باسبابها وقد يعنى بالحكمة ايجاد الافعال على الوجه الاحسن والاحكام وهو ان يعطى
الشئ جميع ما يحتاج اليه ضرورة فى وجوده وفى حفظ وجوده بحسب الامكان ان كان ذلك الامكان فى مادته
فبحسب الاستعداد الذى هو فيها وان لم يكن فى مادة فبحسب الامكان الامرى فى نفسه كالعقول
الفعالة وبالتفاوت فى الامكانات تختلف درجات الموجودات فى الكمالات والنقصانات
فان تفاوت الامكانات فى النوع كان الاختلاف واتفاقا فى النوع وان كان فى الاشخاص فالكمال
المطلق حيث يكون الوجوب بل امكان الوجود بلا عدم والفعل بلا قوة والحق باطل ثم كل ما هو الى ما نه
يكون انقص من الاول فكل واحد من العقول الفعالة اشرف مما بعده ان ثبت القول بها وبعدها
اشرف من الامور المادية ثم السماويات اشرف من الكليات الفاسدات وهذه الامكانات
اسباب الشرور وواجب الوجود كانه اعطى ما يحتاج اليه شئ فى حصوله وبقائه وهكذا كل نوع
ما يحتاج اليه فهو اذن حكيم بذاته لذاته محكم فى افعاله فهو الحكيم المطلق وقد دل القران على هذا حيث يقول
الذى اعطى كل شئ خلقه ثم هدى فالهداية هى الكمالات التى لا يحتاج اليها شئ فى وجوده وبقائه وايضا
حيث يقول الذى قدر فهدى وحيث يقول الذى خلقنى فهو يهدين الفصل الثامن
فى ان حقيقته غير معلومة للبشر وفيه براهين الاول انا لو عقلنا حقيقة واجب الوجود لعقلنا كل الحقائق
مع تمام لوازمها من غير برهان وكذب التالى يدل على كذب المقدم بيان الشرطية ما ذكرنا من انه
مبدأ لكل الاشياء والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول البرهان الثانى ان القدر المعلوم عند البشر امور كلية
فان المعلوم للبشر اما سلوب مقيدة بقيود كلية وذلك فقط لا يقتضى الجزئية فانا اذا عرفنا ذاته اما ثم عرفناه
بقيده بقيد الوجوب ثم عرفنا بقيد الوجوب الواجبة بقيد التجرد عن المادة ولواحقها ثم عرفنا بقيد الذات
الواجبة التجرد بقيد العالمية والقادرية كان المعلوم ذاتا واجبة مجردة عالمة قادرة وهذا امر كلى لان
النفس مفهومه لا يمنع وقوع الشركة فيه واما الشخصية المعينة فانها ما نعة من وقوع الشركة فيه فاذن
المعلوم عند البشر من البارى تعالى امور كلية فهويته الا انه من وقوع الشركة فيه غير معلومة ونقول ان
تلك الهوية اما ان يكون هى عين ماهيته او يكون لازمة الماهية فان كان الاول وجب ان لا يكون
ماهيته معلومة للبشر كما ان هويته غير معلومة للبشر وان كان الثانى فنقول اذا كان لازم الماهية غير معلوم

وجب ان

وجب ان لا يكون الماهية معلومة اذ لو كانت الماهية التى هى علة اللازم معلومة لكان اللازم المعلول معلوما
ايضا وههنا حجة اخرى وهى ان الاستقراء دل على انه لا طريق الى معرفة الاشياء الا من جهتين احدهما وجدان
ذلك من النفس مثل علمنا بالالم واللذة والجوع والعطش فانها امور حاضرة لنفوسنا حاصلة عندنا فلا جرم عرفنا
ونحيط بحقايقها والثانى التشبيه والتمثيل مثل علمنا للعنين لذة الجماع مثل انها لذة تشبه الا لتذاذ بتناول
السكر او غير ذلك وهذا الطريق لا يوصل الى كنه الحقيقة كل واحد منهما والا لما كان مختلفين فظهر ان المشبه لا يفيد
معرفة المشبه الا من بعض الوجوه وهو جهة عمومه واذا ثبت ذلك فنقول حقيقة وجوب الوجود وما لها من نعوت الكمال
ونعوت الجمال والجلال غير حاضرة لنفوسنا لا يمكن الحصول فيها وهى ايضا لا تشبه شيئا من الاشياء الا فى صفات
سلبية او اضافية فاذن لا يمكن الوصول الى معرفة تلك الحقيقة بل الممكن من معرفة معرفة بعض صفاته السلبية والا
ضافية فظهر ان تلك الحقيقة غير معلومة للبشر وحجة اخرى وهى ما قدمنا ان تعقل الشئ عبارة عن ارتسام صورة المعلوم فى
العالم وتلك الصورة يجب ان تكون مساوية فى الماهية للمعلوم فلو عرفنا البارى لكانت الصورة الحاصلة فى عقولنا
مساوية لماهيته فيكون ماهيته مقولة على اشخاص عدة وقد بينا ان ذلك محال الفصل التاسع فى تقسيم
اسمائه سبحانه وتعالى كل اسم يقع على الذات فاما ان يكون دلالة الاول على تمام تلك الذات او على ما يكون داخلا
فيه جزءا منه او على ما يكون خارجا منه فالاول دلالته على الذات بالمطابقة والثانى بالتضمن والثالث بالالتزام
وهذا القسم الثالث اعنى الدال على صفة خارجة عن الذات اما ان يكون دلالته على صفة سلبية او على صفة ثبوتية
فان كانت دلالته على صفة ثبوتية فاما ان يكون الصفة مجرد اضافة او لا يكون وان لم يكن مجرد اضافة فاما ان
يكون صفة ذات اضافة او لا يكون فاقسام الاسماء ستة احدها الدال على نفس الذات والثانى على جزء الذات وثالثها
الدال على صفة سلبية ورابعها الدال على صفة اضافية وخامسها الدال على صفة حقيقية مجردة عن الاضافة وسادسها
الدال على صفة حقيقية مخصوصة فاما ان يكون لها اسم فاما انه هل حصل ذلك الاسم ام لا فليس ذلك من صناعة الحكمة ثم
ههنا موضع بحث وهو انه ورد فى كلمات المتقدمين ان واجب الوجود له حقيقة لا اسم لها ولا شرح لها لانه واجب الوجود
والذى يمكنه تحصيله من ذلك هو ان وضع الاسم للحقيقة بعد تعقلها واذا كانت الحقيقة غير معلومة للبشر استحال منهم وضع
الاسم الا ما يدل على هذه الاقسام ثم انه ثبت فى المنطق ان الاقوال الشارحة سواء كانت حدودا او رسوما فهى
قائمة مقام الاسماء وهى الدالة على تلك الحقايق الا ان القول الشارح يدل على الماهية دلالة مفصلة والاسم
يدل دلالة مجملة واذا ثبت ذلك فنقول واجب الوجود غير معلوم وكذا لكن يصح تلك الحقيقة بالرسم لسنا نقول الحد

انه هو واجب الوجود المعنى السلبي لا المعنى الثبوتي على ما لخصناه وعند هذا التلخيص بطل تشنيع من قال ان تلك الحقيقة
اذا كانت مجهولة فكيف يمكن شرح المجهول لشرح الذي فارقناه فنقول واما الاسم الدال على الحد الدائم فذلك في حق
واجب الوجود وكذلك والدال على صفة اضافية واما القسم الخامس هو الدال على صفة مجردة عن الاضافة فقد سوى فيه
ذلك على نفي الصفات وقد سبق القول فيه واما القسم السادس وهو الدال على صفة حقيقية ذي اضافة فقد قالوا
ان ذلك ممتنع على الله تعالى بناء على نفي الصفات وزعموا ان اسم العالم يدل على تجرده عن المادة ولواحقها
فيكون دلالته على امر سلبي وعندي ان هذا الايهام فو لهم العلم بالاشيا بصورة منطبعة في ذات العالم مطابقة لتلك
الاشيا وان تلك الصور ليست مجرد اضافة بل هي صفة حقيقية لها اضافة بل هي صفة حقيقية لها اضافة حتى سوا على
ذلك ان يعتبر المعلوم الواجب تعتبر الاضافة فقط بل تعتبر صفة ذي اضافة وانما ذكره في قاطيغورياس ان العلم من باب
الكيف بالذات ومن الاضافة بالعرض يعني العلم في ذاته وكيفيته ولكنها عرضت لها اضافة واذا كان كذلك كان اسم
العالم دالا على صفة حقيقية موصوفة باضافة مخصوصة فكيف يمكن ان يقال انه تعالى ليس له من هذه الاقسام ثم العجب
ان الشيخ ذكر في الشفا في اثبات انه تعالى عقل وعاقل ومعقول لا يبين ان تعقله للاشيا يستدعي حصول صور الاشيا
عنده ثم تلك الصور اما ان يكون داخلة في ذاته او بشي آخر ولا في محل ثم اختار القسم الاول وابطل القسمين الاخرين ثم لما شرع في
شرح صفات واجب الوجود زعم ان كونه عالما وصف سلبي مع انه ليس بين الفصلين الا شي قليل وهذه مناقضة عجيبة
فالحاصل ان الاقسام الثلثة من الاسما وهي التي يدل على الذات وعلى الصفات الاصلية حاصل بالاتفاق فاما الدال
على جز الذات فهي منتفية بالاتفاق واما الدال على صفة حقيقية ذي اضافة فهي عندي ثابتة خلافا للمتقدمين
واما الدال على صفة حقيقية عرية عن الاضافة فلم يدل على ثبوتها ولا على نفيها الفصل العاشر في
اشارة حقيقية الى شرح بعض اسمائه سبحانه منها انه واجب الوجود وقد يعنى تارة بكونه مستحقا للوجود ومنع انه
وتارة يعني به عدم احتياجه في وجوده الى غيره وقد عرفت الفرق بين المفهومين ومنها انه تام لان نوعه فقط ليس
شي من نوعه شيا خارجا عنه ومنها انه واحد فتارة يعني به كونه تاما فان الكثير والزائد لا يبعدان ما بين وتارة يعني
ان حقيقته له فقط وتارة يعني به انه لا ينقسم بالكم ولا بالمبادي المقومة ولا باجزا الحد وتارة يعني به تعينه وهويته التي
بها يمتاز عن غيره وتارة يراد به ان مرتبته من الوجود وهو الموجوب ليس الا له ومنها الغني وقد قال في الاشارات
الغني التام هو الذي يكون غير محتاج في ذاته ولا صفات سواء كانت اضافية او غير اضافية الى شي غيره ومنها
الملك وقد قال في الاشارات الملك والحق هو الغني الحق مطلقا ولا يستغني عنه شي في شي فلهذا يكون الغني خاص مفهوم

الملك لان

الملك لان الغني هو المستغني عن الغير والملك هو الذي يكون مستغنيا عن الاخر ويكون ما سواه غير مستغن عنه بل يكون
محتاجا اليه ومنها الجبار والقهار وقد فسرها في خطبته فقال له قهار للعدم بالوجود والمحصل جبار لما بالقوة
بالفعل التكميل ولولا ان الاشتغال بهذه المباحث ليست عقلية محضة والا لطولنا القول فيه ولكن ما ذكرناه
كافيا وبالله التوفيق الباب الثالث في افعاله سبحانه وتعالى وفيه فصول الفصل الاول
في كيفية صدور الافعال قالوا لما ثبت ان واجب الوجود واحد كثرة فيه حقيقية اصلا وثبت ان عن البسيط لا يمكن ان يكون
عقلا محضا بما ذكرناه في كتاب العقل ثم قال الصادر الاول اما ان يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد او لا يمكن فان لم
يمكن كان الصادر عنه ايضا واحدا والكلام فيه كالكلام في الاول فذلك يوجب ان لا يوجد موجودان الا في سلسلة
العلة والمعلولية ولكن التالي كاذب فانا نجد كثيرا من الاشيا ليس بعضها علة للبعض ولا معلولا له فانا
الاخر المفرد منه في الجسم الواحد وليس بعضها علة للبعض والا كانت متمايزة بالطبع والماهية فكان يجب ان
يكون التقسيمات الممكنة الغير المتناهية حاصلة بالفعل وايضا فان اكثر الاعراض ليس شي منها علة للبعض مثل
الطعوم والروائح ولا سيما الاضافات فظاهر انه لا بد من الاعتراف بانتساب امور كثيرة الى علة واحدة
حتى لا يكون بين شي من تلك الاشيا تقدم ولا تاخر لكنا قد بينا ان الشي ما لم يكن فيه كثرة لم يصدر عنه
كثرة فاذن في علة هذه المعلولات كثرة هل يعرض ان كل موجود يصدر عنه معلولات كثيرة هو المعلول
الاول كما هو المشهور الى ان تحقق بالحال فيه فنقول كثرة المعلول الاول اما ان يكون مستفادة من الباري
فيكون قد صدر عنه اكثر من واحد واما ان يكون مركبة فيستحيل صدورها عن الباري واما ان يكون له من ذاته
شي ومن الاول شي فاذا انضم ماله من ذاته الى ماله من علته حصلت هناك كثرة وذلك هو الحق فاذن يجب الاقسام
باطل هو [illegible] الا ذلك وجب ان يكون هو الحق ثم ان الماهية لها من ذاتها الامكان ولها من علتها الوجوب
فاذن لا يمكن ان يصدر عن العقل الاول معلولات كثيرة الا لاجل اشتماله على هذه الكثرة واعلم انه قد اضطرب
في هذه المقام كلامهم فلنذكر كلام الشيخ بعبارته قال لا يمكن في العقول الفعالة شي من الكثرة الا على ما اقوله
ان المعلول بذاته ممكن الوجود وبالاول واجب الوجود ووجوب وجوده بانه عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الاول
ضرورة فيجب ان يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته ممكنة الوجود في حيزها وعقله وجوب وجوده من
الاول المعقول بذاته وعقله وليست الكثرة عن الاول فان امكان وجوده امر لذاته لا بسبب الاول
بل له من الاول وجوب وجوده ثم كثرة انه يعقل الاول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وجوده عن الاول

ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده داخلة في مبدا
قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم او حال صفة او معلول ويكون ايضا
ذلك واحدا ثم يلزم عنه بمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع عن ذلك كثرة كلها تلزم ذاته فيجب اذن ان
تكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاول هذا ما ذكره في الشفا والنجاة والمبدا
والمعاد بهذه العبارة والذي ذكره في الاشارات وساير كتبه فمعناه ذلك عبارته قريبة من تلك
وهو موضوع بحث طويل وسلوك طويل لقد كان من الواجب على اكابر الحكماء ان يردوا اليها العقل
تحقيقا وايضاحا وان لا يقنعوا بهذا القدر من الكلام في هذا المقام وان كلام الشيخ يوهم تارة انه جعل امكان
العقل ووجوده سببا لصدور الكثرة عنه وتارة انه جعل تعقل الامكان نفسه وتعقله لوجوده بغيره وتعقله
لمبدا اسبابا لصدور الكثرة عنه وكان من حقه ان يصرح بالحق فان هذا الموضع المهم عثر متخيل القدم ولحن في الكلام
ويجب علينا ان نقول على كلا الاحتمالين ما يمكن ان يقال فيه اثباتا وابطالا اما الاحتمال الاول فهو ان
يجعل امكان العقل الاول ووجوده سببا للصدور الكثرة عنه فقد استقصيناه في ابطاله في باب العلة فل
يرجع اليه الذي وهو ان الامكان لا يخلو اما ان يكون امرا وجوديا او لا يكون فان لم يكن استحال
ان يكون علة لغيره فلا يخلو اما ان يكون واجبا لذاته او لا يكون فان كان واجبا لذاته كان واجب الوجود ايضا
كان واجب الوجود صفة للممكن الوجود محتاجا اليه وذلك محال وان لم يكن واجبا لذاته فان كان ممتنعا لذاته
لم يكن ايضا علة الوجود شيء وان لم يكن لا واجبا ولا ممتنعا كان ممكنا فاما ان يكون له سبب كان الممكن غنيا عن
سبب وهو محال وان كان له سبب فسببه اما ماهية العقل الاول او ذات الباري فان كان السبب هو ماهية
العقل الاول لا شك ان امكان الشيء سابق على وجوده كانت الماهية موصوفة بصفة موجودة قبل صيرورتها
موجودة وهو محال وان كان السبب هو ذات الباري علة لوجود امكان العقل الاول فيكون قد صدر عنه اكثر
من واحد وذلك محال واستقصاء الكلام في ان الامكان امر عدمي قد مضى في الكتاب الاول الكلام
في ان الامكان ذاته علة لشيء تعالى بوجوده بغيره وشيء تعقله لوجوده بغيره لشيء آخر فنقول انهم اقاموا البرهان على
انهم اقاموا البرهان على ان من عقل ذاته لم يكن تعقله لذاته لاجل صورة زايدة على ذاته والا لزم اجتماع المثلين واذا
كان كذلك فتعقل الاول لكونه ممكنا ان يجب ان لا يكون زايدا على ذلك الامكان والا لزم المحال ولما كان تعقل الامكان
هو نفس الامكان الامكان غير صالح للعلية فكذلك تعقل الامكان لان يقولوا الامكان قد يسلمون مغايرة وان كان

مغايرا له

مغايرا له لكنه لا يجب منه اجتماع المثلين ولكنهم اذا قالوا ذلك فقد تركوا مذهبهم في كون الامكان امرا
ثبوتيا والاشكال الواقع ان يقال يجب ان تعقل الامكان صورة زايدة على الامكان لكنا نقول ان تلك التعقلات
لا بد من لها سبب اذ ليست هي واجبة الوجود لذاته وسببها ان كان واجب الوجود فقد صدر عنه ذات العقل
الاول وتلك التعقلات ايضا فقد صدر عنه اكثر من الواحد وان كان ذات العقل الاول فاما ان يوجب ذلك
بسبب تعقل آخر سابق ويكون الكلام فيه كالكلام في الاول او لا بسبب تعقل سابق فقد حكموا بان صدور الاشياء
عن العقل ليست عاقلية فيعود الكلام الاول من ان ذلك بسبب الامكان والوجود وقد ابطلناه او يقال
بان ذات الباري اوجب الوجود العقل الاول اوجب لعقد تلك التعقلات فيكون معلول العقل الاول سببا واحدا
فحينئذ لا يكون مصدر الكثرة الاشكال الثاني على اصل هذه المقالة ان نقول الكثرة التي في المعلول الاول ان كان في
المعقولات وهي السلوب والاضافات والامور الخارجية فان كانت الكثرة في المقومات وهي صادرة عن الباري
فقد صدر عنه اكثر من الواحد وان لم يكن كثرة في المقومات بل في السلوب والاضافات مثل هذه الكثرة هل يصلح
ان يكون مستندا الكثرة المعلومات ام لا فان صلح فذلك ثابت لواجب الوجود فلم لا يجعلونه مبدا الكل الوجود
وان كان لا يصلح فكيف يمكن ان يصدر عن المعلول الاول بسبب ذلك معلومات كثيرة الثالث هب انا
ساعدنا على ان الجهات الثلاث من الامكان والوجود بانفراد التعقلات الثلاثة يصلح ان يكون مستندا
لموجودات ثلاثة الجسم والنفس والعقل لكن جسم الفلك ليس موجودا واحدا بل هو عبارة عن الهيولى والصورة
الجسمية والصور العقلية ثم ان له من مقولة عرض وانواع منه فهذه الامور الكثيرة ان استندت الى جهة الامكان
وهي واحدة فقد صدر عنها اكثر من الواحد وكذلك في الفلك الثامن كواكب كثيرة جدا ففلك الكواكب
وجرم الفلك ونفسه وعقله ومقداره وشكله ووضعه وحركته ان استندت الى هذه الجهات الثلاث فقد استند
كل واحد من هذه الجهات امور كثيرة جدا فبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الرابع عندهم الجوهر مقول على
ما تحته قول الاجناس على الانواع والعقل مندرج تحت جنس فيكون انفصاله عن ساير الانواع بفصل فيكون ماهيته
مركبة من الجنس والفصل وهي صادرة عن الباري فقد صدر عن الباري اكثر من واحد ولا خلاص لهم عن هذا الالزام
الا ان يقولوا الجوهر مقول على ما تحته قول الاجناس ولكن كون ذلك تركا لما هو المشهور من مذهبهم الخامس
العقل الفعال المدبر لعالمنا هذا هو مبدا الوجود لكل هذه الموجودات السفلية مع عظم كثرتها فقد صدر عنها الواحد
اكثر من الواحد وان قالوا الصادر عنه الوجود وهو امر واحد معقول قد بينا في باب العلة انه يستحيل ان يقال

المعلول هو الموجود فقط ام ان جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون واجب الوجود سببا لوجود الممكنات باسرها على الوجه
الذي ذكرتموه ويكون اختلاف الموجودات بسبب اختلاف الماهيات القابلة لها فان قالوا العقل الفعال انما يؤثر بسبب
حركات الاجرام السماوية فنقول لهم من مذهبكم ان الجسم الجسماني لا يمكن ان يكون سببا لوجود شيء بل هي
لتعين الاستعدادات المختلفة واذا كانت الماهيات لذواتها لها هذه الاستعدادات المختلفة كانت تلك
الاستعدادات المختلفة اللازمة لتلك الماهيات بالنسبة الى فيض واجب الوجود كالاستعدادات المختلفة الحاصلة
للعنصريات بسبب اختلاف الحركات السماويات بالنسبة الى فيض العقل الفعال فهذه الابحاث التي تمنعنا
عن قبول مقالات الاولين في هذا الباب وبالجملة فان كانت مقالتهم حقة فقد كان من الواجب ان يشرحوه
شرحا يزيح ويشيرون الى بعض ما يتوجه عليه من الشكوك ويحاولونه فان الشكوك الواقعة في هذا الباب ليست اقل من الشكوك
الواقعة في الشكل الاول من كتاب اقليدس مع انهم قالوا بالعواني ايراد الشكوك المذكورة فيها وايضاح
حلها والتفصي عنها وان كان القوم شاكين في هذه المقالة غير جازمين فقد كان من الواجب ان يصرحوا
بعجزهم عن الوقوف على حقيقة الحق في هذا الباب وبالجملة فانهم اتوا بعواني حركات بسبب قولهم الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد وقد سمعت الادلة المثبتة لذلك المبطلة له فاجعل عقلك كالحاكم بين الكلامين يتصل الى الحق ان شاء الله
تعالى الحق عندي انه لا مانع من اسناد كل الممكنات الى الله تعالى لكنها على قسمين منها ما امكانه اللازم لماهيته
كاف في صدوره عن الباري فلا جرم يكون وجودها فائضا عن الباري من غير شرط ومنها ما لا يكفي في فيضانها
عن الباري امكاناتها بل لا بد من حدوث امور قبل حدوثها لتكون الامور السابقة مقربة الى العلل الغائية
الى الامور اللاحقة وذلك انما ينتظم بحركة سرمدية دورية ثم ان تلك الممكنات متى استعدت استعدادا تاما
صدرت عن الباري وحدثت عنه ولا تاثير للوسائط اصلا في الايجاد بل في الاعداد وبالله التوفيق

الفصل الثاني

في شرح مذهبهم في تكون السماوات ثم انهم لما فرغوا من تمهيد كيفية استناد الكثرة
الى الشيء الواحد قالوا قد بان لنا فيما سلف ان العقول المفارقة كثيرة العدد فليست اذن موجودة معا عن الاول
بل يجب ان يكون اعلاها هو المعلول الاول ثم تلوه عقل وعقل ولان تحت كل عقل فلكا بمادته وصورته التي هي النفس
وعقلا دونه فتحت كل عقل ثلاثة اشياء في الوجود فيجب ان يكون امكان وجود هذه الثلاثة عن ذلك العقل
الاول في الابداع لاجل التثليث المذكور والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة فيكون اذا العقل الاول يلزم عنه
بما يعقل الاول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الاقصى وكمالها وهي النفس والطبيعة امكان الوجود

الحاصل

الحاصل له المندرجة فيما يعقله من ذاته وجود جرمية الفلك الاقصى ثم كذلك الحال في عقل عقل وفلك فلك
الى ان ينتهي الى العقل الفعال الذي يدبر انفسنا وليس يجب ان يذهب هذا المعنى الى غير النهاية حتى يكون
تحت كل مفارق مفارق فاما نقول انه ان لزم وجود كثرة عن العقول فبسبب المعاني التي فيها من
الكثرة وقولنا هذا ليس ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة فيلزم كثرة هذه المعلولات ولا هذه
العقول متفقة النوع حتى يكون مقتضى معانيها متفقا هذا ما ذكره الشيخ وهو مبني على ما سلف وفساد ذلك
يتضمن فساد هذا الا ان هذا الموضع ان نقول التثليث المذكور في كل واحد من هذه العقول اما ان يكون علة
لوجود المعلولات الثلاثة التي هي العقل والنفس والفلك واما ان لا يكون فان كانت علة يلزم ان يصدر عن
كل عقل عقل ونفس وفلك لا الى نهاية وذلك باطل بدفعه الحسن وان كانت هذه الجهات الثلاث
لا يقتضي كيف كانت هذه المعلولات الثلاثة فمن المحتمل الاول ان يكون عقل الاول وان حصلت
فيه الجهات الثلاث لكنه لا يكون مبدأ للموجودات الثلاثة بل يصدر عنه عقل واحد ويصدر عن ذلك
العقل الواحد واحد آخر الى ان يبلغ مراتب كثيرة ثم بعد ذلك يحصل العقل الذي يقتضي ما فيه من
الكثرة هذه المعلولات الثلاثة وعلى هذا يبطل قولهم بان العقول عشرة وان العقل الاول هو محرك
الفلك الاقصى فظهر ان جزمهم ها هنا بعدد العقول ليس في موضعه من هذا الوجه ومن وجه آخر
وهو ان الشيخ ذكر في فصل حركات الكواكب في الفن الثاني من الطبيعيات فقال انه لم يتبين لي الى الآن ان
كرة الثوابت كرة واحدة او كرات منطوية بعضها على بعض اقول فبتقدير ان يكون كرة الكواكب منطوية
بعضها على بعض كان عدد النفوس والعقول اكثر لا محالة فظهر ان الجزم بان العقول عشرة جزم باطل واعلم
انهم قد توغلوا في عدد العقول من وجه آخر وهو ان لكل فلك كوكب ينقسم الى عدة من الاكر مثل القمر
فان له فلك جوزهر وفلك مائل وفلك حامل وفلك تدوير فقالوا فان جعلنا لكل واحد من هذه الاكر محركا
حاصلا خاصا فحينئذ تزيد العقول على عشرة وتبلغ الى خمسين وان لم نذهب الى ذلك بل جعلنا لفلك القمر محركا واحدا
فحينئذ يكون العقول عشرة وعندي كما انهم اخطأوا في الجزم في الموضع الذي ذكرناه فقد اخطأوا في التوقف
على هذا الموضع فان اللائق باصولهم ان يثبتوا لكل واحد من تلك الاكر محركا خاصا لان العقل الواحد
اما ان يصلح بان يكون محركا لكرات كثيرة على سبيل العشق والتشويق او لا يصلح لذلك فان كان الحق هو الاول
فحينئذ يسد عليهم باب اثبات العقول لانه اذا جاز ان يكون العقل الواحد عقلا لكرات كثيرة وهذه الحركات

كثيرة جاز ان يكون عقل جميع الافلاك عقلا واحدا وذلك مما ينكرونه وان لم يجز العقل الواحد ان يكون عقلا
الا لكرة واحدة وجب الجزم بان لكل واحد من هذه الاكر عقلا على حدة فبهذا البيان انه يجب ان يكون لكل
كرة عقل يخصها واما انه لا بد من ان يكون لكل كرة نفس يخصها فذلك الظاهر لان النفس قوة جسمانية
ومعلوم ان القوة الحالة في احدى تلك الكرات مغايرة للقوة الحالة في الكرة الاخرى لاستحالة حلول
حال الواحد في المحلين بل نزيد ونقول قد بينا فيما مضى انه لا بد وان جرم الكواكب مستديرا على مركز
نفسه وتلك الحركات لا يكون الا ارادية فاذن لكل كوكب نفس يخصه وعقل يخصه بالطريق الذي ذكرناه
معلوم انه قد بلغت الكواكب الثابتة في الكثرة الى حيث لا يمكن عدها فلذلك العقول والنفوس يجب
ان يكون كثيرة على حسب كثرة هذه الكواكب وبالله التوفيق

الفصل الثالث

في كون الاسطقسات قال الشيخ لما استوفت الكرات السماوية عددها لزم بعدها وجود الاسطقسات والاجسام
الاسطقسية كائنة فاسدة فيجب ان يكون موادها المشتركة اشيا متغيرة وان لا يكون ما هو عقل
محض وحده سببا لوجودها ثم لهذه الاسطقسات مادة تشترك فيها وصور تختلف بها فاختلاف صورها يتعين
فيه اختلاف في احوال الافلاك واتفاق مادتها يتعين اتفاق في احوال الافلاك وهو كونها باسرها مستديرة
الحركة ثم لا يمكن ان يكون الامر المشترك بين الافلاك وهو استدارة الحركة علة لوجود المادة موجودة مستغنيا
فلا بد لها من علة معينة بل العقل الاخير بمشاركة الامر المشترك بين السماويات وهو استدارة الحركة علة لوجود
المادة وهو ايضا بمشاركة الاحوال الفلكية المختلفة علة الصور المختلفة التي في عالمنا والمعنى بهذه المشاركة هو ان
العقل الفعال عام الفيض على المادة دون غيرها الا ان يكون هناك مخصصات اخر مخالفات بمخصصات
المادة مقدارية والمعد هو الذي يحدث منه في المستعد امرا يصير مناسبة لشيء بعينه اولى من مناسبته لشيء
آخر ويكون هذه الاعداد مرجحا لوجود ما هو اولى فيه من واهب الصور للصور ولو كانت المادة على السهو الاول
لتشابهت نسبتها الى العقل عما يرجح احدا منها اللهم بحال تختلف به المدرات فيه وذلك الاختلاف ايضا
منسوب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص الصور المعينة مادة دون مادة الا الامر ايضا يكون
في تلك المادة وليس الاستعداد الا مناسبة كاملة لشيء بعينه هو المستعد له ويدا مثل الماء اذا افرط
تسخنه فاجتمعت السخونة والصورة المائية وهي بعيدة المناسبة للصورة النارية ان تعرض من حق هذه
ان تبطل هذا ما ذكرناه الشيخ وفيه بحث اما قوله بان العقل الفعال علة لوجود المادة بمشاركة الاول المشترك بين السماويات

وهي استداره

وهي استدارة الحركة فسائل ان يطالبهم بالدليل على ان الاستدارة الحركات الفلكية دخلا في وجود المادة ولم لا
يجوز ان يقال العقل الفعال علة لوجود المادة وهو غير ان يكون للطبيعة الاستدارة مدخل في ذلك اصلا وايضا
فقد جعل الحركات الفلكية مخصصات ومعدات للمادة وفسر المعد بانه الذي يحدث منه في المستعد امرا يصير
مناسبة لشيء بعينه اولى من مناسبته لشيء آخر وهذا الكلام مشكل من وجوه الاول وهو ان الحركات الفلكية
اذا كانت الحركات الفلكية صالحة للموجودية فاي حاجة الى اسناد الحوادث الحادثة في عالمنا الى العقل الفعال
ولم لا يجوز استنادها الى هذه الحركات الفلكية وبالجملة فالصور الحادثة في مادة عالمنا هذا لا بد وان يكون
بمشاركة الحركات الفلكية فان كانت الحركات الفلكية صالحة للمؤثرية فكيف يمكننا ان نسند وجودها وثانيها
المعد اما ان يكون حادثا وهو ان الحركة التي جعلناها معدة لحدوث صورة مخصوصة من العقل الفعال اما ان
قديما او حادثا فان كانت قديمة وجب ان يكون الاعداد قديما فيكون الصورة المستعدة لها قديمة هذا
خلف وان كانت تلك الحركة حادثة فحدوثها عن علتها لا بد وان يكون بسبب تجدد آخر وذلك المعد ايضا
يجب ان يكون حادثا والكلام في ذلك المعد كالكلام في الاول فيتسلسل ثم هذه المعدات الغير المتناهية
اما ان يكون معا فيكون هناك علل ومعلولات غير متناهية وذلك محال او يكون بعضها قبل البعض لا الى اول
وعلى هذا المعد الجزء المعين من الحركة في الفلك هو الجزء المتقدم من الحركة فيكون كل جزء متقدم من الحركة معدة
لحصول الجزء المؤخر منها واذا كان الامر كذلك جاز ان يقال ان كل صورة تحدث في عالمنا يكون معدة لحدوث
لحدوث صورة اخرى الجواب عن الاول انا لا نفسر المعد بانه الذي يحدث منه في المستعد اثر يرجح قبوله الصفة
على صفة اخرى بل نفسره بالشيء الذي يتوقف حدوث الشيء على حدوث لا بانه الذي يتوقف حدوث شيء
منه في المادة الجواب عن الثاني ان نقول الصور الحادثة في عالمنا لا يجب انتهاؤها كلها بحدث عنها الى
صورة اخرى او ربما يبقى الصورة مدة مديدة ولا بد من كل شيء يكون يجب انتهاؤها كل جزء يفرض فيه الى جزء آخر
وليس ذلك الا الحركة السرمدية فلا جرم هي الاسباب المعدة الاولية مثل الماء لا يجب ان يحصل فيه سخونة
فتصعده ولكن الحركة الفلكية تنتهي بالشمس الى حيث يعاقل الماء سخونتها وتصعدها فلولا الحركة الفلكية لما
وجب انتهاء برودة الماء الى السخونة فظهر بما ذكرنا ان السبب الموجد لصور العناصر هو المفارق واما عندهم
فهو عقل الفعال واما عندنا فهو واجب الوجود تعالى ثم كيف ما كان فان هذا الفيض يكون بمشاركة الاحوال
الفلكية ثم يحتمل ان معدات هذه الصور الاربعة من الاجسام ويحتمل ان يكون اجساما كثيرة منحصرة في جهات اربعة

ويحال ان يكون جسما واحدا لنسبة محلفة ومما ذكرنا في سبب يكون الاسطقسات ان الفلك مستدير على حجم
في حشره فالذي يجاوره يجب ان يصير بالسبب محاكة له والذي يكون في دعامه البعد عنه يكون في غاية
البرد ولكثافة ساكن ارضا وما يلي النار يكون حارا ولكنه اقل حرارة من النار وعلة الحرارة توجب الرطوبة فما
الجسم الذي يلي النار قليل الحرارة رطب وهو الهواء وما يلي الارض بارد رطب وهو الماء والشيخ زيف
ذلك من وجهين احدهما ان هذا الكلام يقتضي ان يوجد الجسم اولا خاليا عن الصور الاربع ثم انه يكتسبها
بسبب الحركة والسكون ولكن قد بينا ان الجسم العنصري يستحيل خلوه عن هذه الصور ثم لا ينكرون انه لم وجب
لبعض تلك المادة ان هبط الى المركز فعرض له البرد ولبعضها ان جاوز الفوق ولقائل ان يجيب عن
الاول فيقول انما يلزم خلو هذه الاجسام عن الصور اذا كانت للحركة الفلكية بداية حتى يقال لو كان
حصول هذه الصور في هذه الاجسام بسبب الحركة الفلكية خالية عنها فاما اذا قيل ما لا بداية لهذه
الحركة فلا وقت الا وقد مضت قبل ذلك اوقات غير متناهية فيكون لا وقت الا وقد مضى قبله
من الحركة الفلكية ما يكون مفيدة للنارية فيما يجاورها والارضية فيما بعد عنها فلا يلزم مما قالوه
خلو الاجسام العنصرية عن هذه الصور في وقت من الاوقات واما الاعتراض الثاني فالجواب عنه
ايضا ظاهر لان قوله هبط بعض تلك المادة وصعد البعض انما يلزم اذا كانت تلك المادة في
في بعض الاوقات خالية عن هذه الصور العنصرية ونحن بينا ان ذلك غير لازم واذا كانت صحة
هذا الاعتراض متفرعة على صحة الاعتراض الاول كان الجواب عن الاول جوابا عن هذا الاخر وايضا فعند
ان توجد هذه الاقسام في بعض الاوقات خالية عن الصور كان الكل جسما واحدا بالطبع متصلا ولا يكون
فيه جزء بالفعل واذا لم يكن الجزء فيه موجودا لم يمكن ان يقال لما اذا انزل جزء وصعد جزء كما ان الماء الذي في الكوز
لما كان واحدا لا يمكن ان يقال انه لما ذا نزل منه جزء وصعد منه جزء آخر **الفصل الرابع**
في دوام فاعلية الباري تعالى انا قد بينا في باب العلة ان واجب الوجود كما انه يمتنع واجب الوجود
الذي هو مبدأ جميع التغيرات لا امتنع المؤثر اذا كان دائم الوجود يجب ان تدوم افعاله بدوامه وبينا ايضا
ان سبق العدم ليس بشرط في احتياج الفعل الى الفاعل وبينا في باب الزمان ان الزمان لا يمكن ان يكون
له مبدأ زماني وحللنا فيه الشكوك والشبه وايضا فلو فعل بعد ما لم يفعل لكان قاصدا الى الفعل والتالي محال
كما سبق في باب المريد فالمقدم باطل فالتالي لو كان فاعلا بعد ما لم يكن لكان عالما بالجزئيات وبطلان المقدم

يدل على بطلان التالي وايضا العالم غير ممتنع ان يكون دائم الوجود وما لم يمتنع ان يكون دائم الوجود دائم
الوجود في العالم يجب ان يكون دائم الوجود اما الصغرى فقد مضى تقريرها واما الكبرى فهي ان الذي لا
يمتنع ان يكون موجودا دائما لو كان جائز العدم لكان اما ان يكون عدمه ممكنا اولا فان لم يمكن
دام امكان العدم دائما كان ذلك الامكان محدودا فما تقدير ذلك الحد ان يجب فيه وجوده ويمتنع
عدمه مع ان الاحوال واحدة وهذا محال فيتعين انه كان يمكن العدم فهو يمكن العدم دائما وكل ما كان
ممكنا فانه اذا فرض موجودا لكن ان يفرض منه كذب واما المحال فلا يعرض البتة وكذلك اذا فرض
معدوما لكن فرض هذا العدم منه محال وبيانه وهو انا نفرض واحد طرفي الممكن وهو الوجود الدائم
وحده وهو مع ذلك يقوى على عدم الصور دائما فلا يمتنع ان يقع ذلك الممكن فان استحال وقوعه
ما لم يمكن ذلك ممكنا لكنه يستحيل مع فرض وجوده دائما عدمه والا لكان الشيء في زمان غير متناه معدوما
وموجودا معا وهو محال نعم يمكن فرض عدمه بعد وجوده ولكن ذلك العدم غير دائم بل هو عدم متجدد
واذا كان هذا محالا ليس بكذب غير محال بل هو محال فالحكم على ما يمتنع وجوده دائما جار الى عدم محال
فان وجوده واجب وهو المطلوب فهذا ما في هذا الباب بعد الاحالة على المواضع المذكورة
وعبارة المنكرين كذلك انكار حوادث لا اول لها وقد مضى القول فيه في باب الزمان
فلا نطول بذكر تطويلا لهم الخارجة عن المقصود **الفصل الخامس في القضاء والقدر**
اعلم ان افعال العباد امور ممكنة الوجود والممكن لا يترجح وجوده على عدمه الا بسبب وذلك السبب ما لم
يصر موجبا لذلك الفعل استحال ان يصدر منه ذلك الفعل لانه ان لم يكن صدور الفعل عن ذلك
السبب واجبا فلا يخلو اما ان يكون نسبة ذلك الفعل الى ذلك السبب كنسبة عدمه اليه واما ان
يكون نسبة الفعل اليه ارجح من نسبة عدمه اليه فان كان الاول لم يترجح به وجود الفعل والا ترجح
احد طرفي الممكن على الآخر لا لسبب وهو محال واما ان كانت نسبته الى ذلك السبب ارجح من نسبة
عدمه اليه فنقول ان عدم الفعل كان مساويا لوجوده قبل ذلك وعند تلك المساواة كان وقوع
العدم محالا فلان حين ما صار طرف العدم مرجوحا مغلوبا كان بامتناع الوقوع اولى واذا ثبت ان
طرف العدم عند حضور ذلك السبب ممتنع الوقوع كان طرف الوجود واجب الوقوع عند تصور السبب
فثبت ان افعال العباد متى وجدت اسبابها وجب وجودها ومتى فقدت اسبابها امتنع وجودها

معلول الاسباب افعال العباد اما ان يكون افعالا للعباد او لا يكون فالاول يقتضي التسلسل وهو محال والثاني
يقتضي انتهائها في افعالهم الى الواجب الوجود اما بواسطة وبغير واسطة ولينها كل واحد من تلك المتوسطات
الى سببه فاذن افعال العباد منتهية في سلسلة الخارجة الى ذات الوجود فثبت بهذا ان افعال
العباد بقضاء الله وقدره وان الانسان مضطر في اختياره وان ليس في الوجود الا الجبر فان
قلت اني اجد من نفسي اني ان شئت لفعل فعل وان شئت لا فعل الا تفعل فعلي وتركي متعلق
باختياري لا باختيار غيري فنقول هب انك تجد من نفسك ان اردت الفعل فعلت وان
اردت الترك تركت فهل تجد من نفسك ان اراداتك الاشياء موقوفة على اراداتك
حتى انك متى اردت الارادة حصلت ومتى لم تردها لم تحصل ولا شك انه ليس الامر كذلك
اذ لو كانت ارادتي الاشياء موقوفة على ارادة الاخرى لكانت الارادة الثانية موقوفة
على ارادتك وحصول الفعل من ارادتك بعد حصول تلك الارادة الى زمه لا يتوقف ايضا
على ارادتك فلا للارادتك ولا ترتب الفعل على الارادة بل الكل بقضاء الله اعلم انك متى
حققت علمت ان الكلام في مسئلة القدم والحدوث ومسئلة الجبر والقدر متى واحد وهو ان الشيء
متى كان فاعليته في درجة الحدوث استحال ان يصدر منه الفعل الا بسبب اخر فهذه العمدة في
المسلمين ثم ان فاعلية الباري لما استحال ان يكون وجوبها بسبب منفصل وجب ان يكون
وجوبها الذاتية ومتى كانت فاعلية لذاته وجب دوام الفعل اما العبد فلما استحال ان يكون
وجوبها بالذات العبد لعدم دوامه لعدم فاعليته لاجرم وجب استنادها الى ذات الله تعالى فحينئذ
يكون افعل العبد بقضاء الله وقدره كان الفعل الذي اقتضى بقضاء وجوده العقل الذي اقتضاء
عدمه ممتنعا ومعلوم ان القدرة لا تتعلق بالواجب والممتنع فكان يجب ان لا يكون الحيوان
قادرا على الفعل والترك لكنا نعلم ببديهة العقل كونها قادرين على الافعال فبطل ما ذكرتموه والجواب
اما الامر والنهي وغيرهما ايضا من القضاء واما الثواب فهما من لوازم الافعال الواقعة بالقضاء
فان الاغذية كما انها اسباب الامراض الجسمانية كذلك العقائد الفاسدة والاعمال الباطلة اسباب
الامراض النفسانية وكذلك القول في جانب الثواب واما حديث القدرة فوجوب الفعل لا يمنع
كونه مقدورا لان وجوب الفعل معلول وجوب القدرة والمعلول لا ينافي العلة على الفعل متى كان موجبه

لا لاجل

لا لاجل القدرة فحينئذ يستحيل ان يكون مقدورا بالقدرة والذي يدل على صحة ما ذكرنا ان اصحاب
هذا القول يقولون انه يجب على الله تعالى اعطاء الثواب والعوض في الاخرة والاخلال بالواجب
يدل اما على الجهل واما على الحاجة وهما محالان على الله تعالى والمودي الى المحال محال فيستحيل من الله تعالى
عقلا ان لا يعطي الثواب والعوض فاذا استحال عنه عدم الاعطاء لزم وجود الاعطاء فاذن صدور
الفعل عنه واجب مع انه مقدور له فعلم ان كون الفعل واجبا بالتفسير الذي ذكرناه لا ينافي كونه مقدورا
والله التوفيق **الفصل السابع** في كيفية دخول الشر في القضاء الالهي وقبل الخوض فيه
لا بد من التقدم بتقديمتين المقدمة الاولى الامور التي يقال لها انها شر اما ان يكون امورا عدمية
او امورا وجودية فان كانت امورا عدمية فهي على ثلثة اقسام لانها اما ان يكون عدما لامور
ضرورية للشيء في وجوده مثل عدم الحيوة واما ان يكون عدما لامور نافعة قريبة من الضرورة و
ان لم تكن ضرورية مثل العمى واما ان يكون عدما لا للامر الضروري ولا النافع بل للامر الذي يكون
كالفضل مثل عدم العلم بالفلسفة والهندسة واما الامور الوجودية التي يقال لها انها شرور فهي
كالحرارة المفرطة لاتصال العضو واعلم ان الشر بالذات هو عدم ضروريات الشيء وعدم
منافعه مثل عدم الحيوة وعدم البصر فان الموت والعمى لا حقيقة لهما الا انهما عدم الحيوة وعدم
البصر وهما من حيث هما كذلك شران فاذن ليس لهما الا اعتبار محض كونهما شرين واما
عدم الفضائل المستغني عنها مثل عدم العلم بالفلسفة فظاهر ان ذلك ليس بشر واما الامور
الوجودية فانها ليست شرورا بالذات بل بالعرض من حيث انها تتضمن عدم امور ضرورية
او نافعة ويدل عليه انا لا نجد شيئا من الافعال التي يقال لها شر الا وهو كمال بالنسبة الى الفاعل
واما شريته فقد كان بالقياس الى شيء اخر فالظلم مثلا يصدر عن قوة طالبة وهو الغضبية والغلبة هي
كمالها وفائدة خلقتها فهذا الفعل بالقياس اليها خير لانها ان ضعفت عنه فهو بالقياس اليها
شر لها انما هي شر للمظلوم لفوات المال عنه او للنفس الناطقة فان كمالها الاستيلاء على هذه
القوة فعند قوة القوة الغضبية لعوت النفس ذلك الاستيلاء فلاجرم كان شرا لها وكذلك
النار اذا احرقت فان الاحراق كمال لها ولكنها شر بالقياس الى من زالت سلامته بسببها وكذلك
القتل هو استعمال الالة القاطعة في قطع رقبة الانسان فان يكون الانسان قويا على استعمال

الآلة ليس شراً بل هو خيره وكذلك كون الآلة مطاعة لها خير لها وكذلك كون الرقبة
قابلة للانقطاع كل ذلك خيرات ولكنه اذا عني القتل شر من حيث انه متضمن لزوال الحيوة مثبت
ما ذكرنا ان الامور الوجودية ليست شروراً بالذات بل بالعرض المقدمة الثانية ان الاشياء
اما ان يكون مادية او لا يكون فان لم يكن مادية لم يكن فيها ما بالقوة فلا يكون فيها شراً اصلاً
وان كانت مادية كانت في معرض الشر لها اما ان يكون في ابتداء تكونها او بعد تكونها اما
الاول فهو ان يكون المادة التي يتكون منها انسان او فرس يعرض لها من الاسباب
ما يجعلها ردية المزاج ردية الشكل والخلقة فرداءة مزاج ذلك الشخص ورداءة خلقته ليس لان الفاعل
حرم لان المنفعل لم يقبل واما الثاني وهو ان يعرض الشر للشيء بطر وطاري عليه بعد تكونه فذلك
الطاري اما شيء يمنع المكمل من الاكمال مثل تراكم السحب واظلال الجبال الشامخة اذا صار مانعاً
من تاثير الشمس في الثمار واما شيء مفسد مضاد مثل البرد الذي يصل الى النبات فيفسد
بسبب ذلك استعداده للنشو والنمو واذا عرفت ذلك فنقول قد بينا ان الشر ما تحقيقه اما
عدم ضروريات الشيء واما عدم منافعه فنقول الموجود اما ان يكون خيراً من كل الوجوه او شراً
من كل الوجوه او خيراً من وجه وهذا على ثلاثة اقسام فانه اما ان يكون خيره غالباً على شره او يكون شره
غالباً على خيره او يتساوى خيره وشره فهذه اقسام خمسة اما الذي يكون خيراً من كل الوجوه فهو
موجود واما الذي يكون كذلك فهو الله تعالى واما الذي يكون لغيره فهو العقول والافلاك
لان هذه الامور ما فاتها شيء من ضروريات ذواتها ولا من كمالاتها واما الذي كله شر والغالب
عليه الشر او المساوي فهو غير موجود لان كلامنا في الشر بمعنى عدم الضروريات والمنافع لا بمعنى
عدم الكمالات الزائدة واذا عنينا بالشر ذلك فلا شك ان ذلك مغلوب والخير غالب لان المرض
وان كثرت الا ان الصحة اكثر منها والخوف والغرق والخسف وان كان قد يكثر الا ان السلامة
منها اكثر واما الذي يكون خيره غالباً على شره فالاولى فيه ان يكون موجوداً لوجهين الاول انه
لو لم يوجد فلا بد وان يفوت الشر الغالب من الخير في وجوده لكون الخير اغلب من الشر فيكون الاول
وجود هذا القسم مثاله النار في وجودها منافع كثيرة مثل احراق الحيوانات ولكنا اذا قلنا مصلحتها بمفاسدها
كانت مصلحتها اكثر كثيراً من مفاسدها ولو لم توجد لفاتت تلك المصالح وكانت مفاسدة عدمها من مصالحه

فلا جرم وجب ايجادها خلقها الثاني وهو ان يكون خيره ممزوجاً بالشر ليس الا الامور التي تحت
كرة القمر ولا شك انها معلولات العلل العالية فلو لم يوجد هذا لكان يلزم من عدمها عدم عللها
الموجبة لها وهي خيرات محض فيلزم من عدمها عدم الخيرات المحض وذلك شر محض فاذن لا بد من
وجود هذا القسم فان قيل فلم لم يخلق الخالق هذه الاشياء مبرأة عن كل الشرور فنقول انه لو جعلها
كذلك لكان هذا هو القسم الاول وذلك مما قد فرغ عنه وبقي في العقل قسم آخر وهو الذي يكون خيره
غالباً على شره وقد بينا ان الاولى بهذا القسم ان يكون موجوداً وهذا الجواب لا يعجبني لان لقائل
ان يقول جميع هذه الخيرات والشرور انما توجد باختيار الله تعالى وارادته مثل الاحراق الحاصل عقيب
النار ليس موجباً عن النار بل الله اختار خلقه عقيب مماسة النار واذا كان حصول الاحراق عقيب
النار باختيار الله تعالى وارادته فكان يمكنه ان يختار خلق الاحراق عنه ما يكون شراً ولا يكون
عن هذه المطالبة الكلام كونه سبحانه وتعالى فاعلاً بالذات لا بالقصد والاختيار ويرجع
حاصل هذا الكلام في هذه المسألة الى مسألة القدم والحدوث وبالله التوفيق ::
الباب الرابع في النبوات وتوابعها وفيه فصل واحد في انه لا بد من الشيء ان من المعلوم
ان الانسان يفارق ساير الحيوانات بانه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده بل لا بد ان يكون
معه ناس آخرون بعض كل واحد منهم صاحبه على بعض مهماته مثلاً وذلك الخبز لهذا وهذا يطحن
لذلك وآخر يزرع لهما حتى اذا اجتمعوا كان امرهم مكفياً فلهذا صار الانسان مدنياً بالطبع
حتى ان البداوة الغير المتمدنين لا تشبه اخلاقهم اخلاق الناس الكاملين واذا كان
كذلك فالاشخاص الانسانية لا بد لها من اجتماع ولا بد وان يجري بينهم معاملات
ولا بد من شرائط لئلا يظلم بعضهم بعضاً ولا بد لتلك الشرائط من واضع يضعها
ويقرر تقررها وذلك الواضع لا بد وان يكون مخصوصاً بحيث تشافهه الناس يرشدهم
الى الشريعة فيكون ذلك الشارع لا محالة انساناً وهو لا بد وان يكون مخصوصاً بمعجزات
وخوارق عادات الناس لسعادة الناس وخواص النبي كما ذكرنا ثلاثة احدها
في قوة العاقلة وهو ان يكون كثير المقدمات سريع الانتقال منها الى المطالب من غير
غلط وخطأ يقع له فيها وثانيها في قوة المخيلة وهو ان يرى في حال التيقظ ملكية

الله ويسمع كلام الله ويكون مخبرا عن الغيبات الكاينة والماضية والتي سيكون وثانيتها
ان يكون نفسه متصرفة في مادة هذا العالم فيقلب العصا ثعبانا ، والآنية دما ويبرى الاكمه
والابرص الى غير ذلك من المعجزات ، واذا عرفت انه لا بد من وجود هذا الشخص فنقول
ان العناية الالهية مما لم تهمل المنافع الجزئية مثل تقعير الاخمص وانبات الشعر على الاهداب
والحاجبين فكيف تهمل وجود هذا الشخص الذي هو سبب نظام العالم فهذا ما نقوله
في اثبات النبوة ، واما النبي كيف ينبغي ان يشتغل بدعوة الخلق وكيف ينبغي ان
يسن فذلك يتعلق بالسياسات واما بيان ما شرع العبادات والطاعات في تزكية
النفس وتفصيل القول فيها فذلك يتعلق بعلم الاخلاق ، ولو اخر الله في الاجل جمعنا في هذين
العلمين كلاما محررا وضممناهما الى هذا الكتاب واما الآن لما وفقنا الله تعالى بجمع هذه
المسايل الطبيعية والالهية على هذا الترتيب والتهذيب الذي لم يسبقنا اليهما
فلنختم الكتاب حامدين لله تعالى ومصلين على رسوله محمد وآله وسلم وسلمه
الى يوم الدين : تم الكتاب والحمد لله على جميل لطفه وجزيل صنعه حمدا ظاهرا
وباطنا اولا وآخرا وصلواته على سيد الابرار وعلى غير المصطفين
الاخيار في التاريخ خمس وعشرين من شهر المبارك
جمادى الاولى من سنة ثلث والف من
الهجرة النبوية عليه افضل
الصلوة واكمل التحيات
تم م

حسبي الله [illegible]
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور [illegible]
وقفي عبد [illegible]